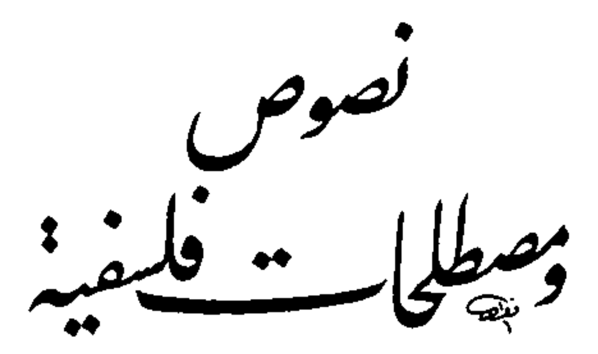
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

نصوص ومصطلحات فلسفية





تأليف

الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي

وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان



دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٦٠٢١٣٣
فاكس : ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

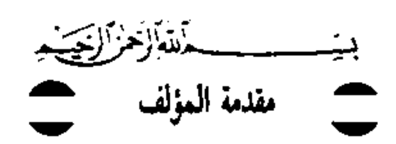
شكر واحترام وتقدير

يسرني أن أقدم شكري واحترامي وتقديري إلى الهيئات العلمية والفلسفية في بلدان العالم من مشارق الأرض ومغاربها على ما قدمته من مصادر قيمة كانت عظيمة النفع في هذه الدراسة الخاصة بتأليف هذا الكتاب.

وأخص بالشكر المكتبة الأهلية بباريس، ومكتبة الاسكوريال بإسبانيا، ومعهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة، والله الموفق، وعليه أتوكل، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

الدكتور فاروق محمود عبد المعطي
(أستاذ ورئيس قسم)
وكيل كلية الآداب جامعة المنصورة


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية



مقدمة المؤلف

لقد حقق العلم في عصره القصير نتائج باهرة على وجه أصبحنا معه نعيش بالفعل «عصر العلم» ولا يمكن لأحد أن يتنبأ بالاكتشافات المستقبلية للعلم ومدى تأثيرها في حياة الأجيال القادمة. ولكن بينما راح العلم يعمل في نواضع ليحقق مثل هذه النتائج، فإن الفلسفة طوال عمرها المديد «وضعت دعاوي كثيرة وحققت نتائج أقل». هذا الأمر الذي يبدو غريباً قد جعل رسل - كغيره من الفلاسفة الذين بهرهم تقدم العلم بهذه الصورة - يتساءل عن سر هذا التقدم الذي يحرزه العلم يوماً بعد يوم بينما الفلسفة واقفة في مكانها لا تكاد تخطو خطوة إلى الأمام. ولعل الإجابة التي بدت أمام رسل واضحة هي أن الفلسفة ليست «علمية» لأن مناهجها وطبيعة الموضوعات التي تتناولها لا يمكن أن تجعلها كذلك. فإذا كان للعلم منهج دقيق يتوصل به إلى الحقائق التي يتوصل إليها وهو ما يسمّى بالمنهج العلمي، فإن الفلسفة تفتقر الى مثل هذا المنهج. وهنا تساءل رسل - وبعض الفلاسفة الذين بهرهم العلم وانبهروا بمنجزاته مرة أخرى: ألا يمكن أن يكون الفلسفة أن تكون «علمية» كالعلوم الخاصة؟ ولعل مثل هذه التساؤلات هي التي أدت إلى ارتفاع أصوات تنادي «بعملية» الفلسفة، وإقامتها على دعائم العلم.

إن الفلاسفة الذين يريدون للفلسفة أن تكون «علمية» يقفون بالطبع ضد الاتجاه الكلاسيكي في الفلسفة، ذلك النمط من الفلسفة الذي آمن إيماناً ساذجاً بالفلاسفة اليونانيين الذين كانوا يعتقدون اعتقاداً مطلقاً بالعقل وبالمنهج الاستنباطي «الأولي». وقد وجد هذا الاتجاه دفعة قوية في العصور الوسطى

مؤيداً من قبل السلطة في ذلك الوقت، وظل حتى وقتنا الحاضر في الفلسفة الحديثة التي لا تزال تقبل المنطق الأرسطي مع بعض انتقادات قد تقل أو تكثر. وفضلاً عن ذلك فلا يزال من المعتقد - إلا في انجلترا - أن طريقة التفكير «الأولى» هي القادرة على كشف أسرار العلم التي لا يمكن اكتشافها، ولإثبات. أن الواقع مختلف تماماً عما يبدو عليه للملاحظة المباشرة. هذه هي الصفة المميزة لهذا الاتجاه الذي مازال حتى الآن يشكل - في اعتقاد رسل - العقبة الرئيسية في وجه الاتجاه العلمي في الفلسفة.

وقد قمت بعون الله تعالى بعمل هذا الكتاب الذي يختص بشأن المصطلحات الفلسفية - إلى جانب المصطلحات الفلسفية الخالصة - إشارة موجزة لبعض المصطلحات الفنية المستخدمة في كل من «علم الكلام» و «التصوف». ذلك أنه من الضروري بمكان أن يقف طالب وقارئ الفلسفة على المصطلحات الفلسفية وهي ألف باء الفلسفة. فبدون فهم هذه المصطلحات ودلالاتها والفرق بين هذا المصطلح أو ذاك، فإنه لن يكون أمراً سهلاً على الطالب أو القارئ أن يفهم وأن يتمثل ما يقرأ.

وكتبه

الأستاذ الدكتور - فاروق عبد المعطي

وكيل كلية الآداب جامعة المنصورة

جمهورية مصر - محافظة المنيا - سملوط - شارع الكرنك

بجوار مسجد الشريف.

١ - تقويم الفكر اليوناني القديم

يعد المحوران الأكاديمي الأفلاطوني والثاني الأرسطي أهم محاور الاتجاه اليوناني بصفة عامة ولذلك انحصر عرضنا لهذا الاتجاه في استعراض آراء رائد كل اتجاه منهما ونحاول في هذا الصدد تقويم آراء كل من الرائدين في ضوء الظروف الاجتماعية التي عاشاها من ناحية المؤثرات الفكرية من الناحية الأخرى باعتبار أن الفكر نتاج الواقع الاجتماعي من جانب ومن الجانب الأخر باعتبار الافكار تراكماً معرفياً ينمو كل منهما على الأخر ويبنى عليه.

انقسم الفلاسفة والعلماء بصدد مذهب أفلاطون إلى ثلاثة أقسام: قسم يتبع رأي ارسطو الذي يعد نظرية المثل لب فلسفة أفلاطون والثاني يرى أن محاورات الشيخوخة تدل على عدول افلاطون عن فلسفته في الشباب والكهولة. وفريق ثالث يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون سواء في شبابه او في شيخوخته إن هي إلا منهج أو هي اسلوب في التفكير!!!(١).

١ - يرى هودجز M. Hodges أن أفلاطون فيلسوف مثالي كان مهتماً بمعرفة الحقيقة السياسية والاجتماعية وأن هناك مجتمعاً لا طبقياً حيث فكر في مجتمع مثالي مستبعداً الثروة والفقر والعبودية وذلك بالرغم من أن التقسيمات الطبقية كانت السمة الاساسية في جمهوريته(٢). لكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا التقسيم الطبقي لا يعني وجود نظام طبقي كالموجود في الهند مثلاً. ذلك لأن الانتساب إلى هذه الطبقات أو الفئات ليس وراثياً. بل على العكس من ذلك نجد افلاطون يرمي إلى مثل أعلى هو إيجاد جماعة يباح لكل طفل فيها الانتفاع بأرفع أنواع التربية التي

---

(١) أحمد فؤاد الاهواني، افلاطون، ص ٢٩.

(٢) Harold M. Hodges Social Stratification, Combridge, 9964 P.39.

تتلاءم مع ميوله ويرتقي فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التي تؤهله أعماله لشغلها عن جدارة وبهذا نجد أن افلاطون كان متحرراً من التعصب الطبقي تحرراً تاماً[1].
فلم يكن نظام الطبقات لديه وراثياً بالضرورة بل انه إذا لاحظ على الشاب الذي ولد من أبوين في الطبقة الثانية أنه نشأ غبياً أو جاهلاً أو وضيع النفس، وجب أن يلقى به إلى الطبقة الثالثة وعلى العكس من ذلك إذا ألفى المربون بين أبناء الطبقة الثالثة شاباً ذكياً عالماً سامي الخلق أصعدوه إلى الطبقة الثانية [2].

٢ ـ إن شيوعية المال لدى أفلاطون هي اليوتوبياالأولى في التراث والتي تجيب على سؤال لاثنين، ما هي العدالة؟ إنها في الحياة الفاضلة، تلك الحياة التي عن طريقها يبذل كل من الناس ومن الدولة طبيعتهم الفاضلة بغية الكمال والعدالة جزء جوهري في محاورات أفلاطون إذ تبين الموازنة والتجانس الداخلي (الشخصي).

والخارجي (الاجتماعي) وعليه فأن ساكني «جمهورية أفلاطون» إنما يمثلون للاتجاه الأفضل وباختصار يتبعون الطبيعة. بيد أن ذلك قد يقودنا إلى كشف مغالطة فكرية مؤداها أن آراء أفلاطون كانت رد فعل ضد الآراء السوفسطائية التي ذهبت إلى حرية الفرد وعودته إلى الحياة الأولى حياة الطبيعة والحرية المطلقة فكيف يذهب هو نفسه إلى الرجوع بالفرد إلى حياة الطبيعة ذاتها؟ قد تبدو إجابة هذا التساؤل فيما أكده أفلاطون من أن الناس «معادن» ولدى كل منهم الاستعداد للقيام بعمل معين دون آخر بيد أن ذلك لا يمنعهم من احداث نقلة اجتماعية داخل الطبقات عن طريق «التربية» التي عدها أفلاطون سبيل تكوين الطبقات في جمهوريته. والملاحظ أنه حينما نظر أفلاطون إلى اختلافات فضائل الناس باعتبارها سبباً جوهرياً لاحداث النقلة الاجتماعية نظر أرسطو إلى هذه الفضائل المتباينة باعتبارها السبب الجوهري في الصراع الاجتماعي.

---

(١) بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى المدخل في علم السياسة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٩، ص ٥٩.
(٢) محمد غلاب الفلسفة الاغريقية، الجزء الأول الطبعة الثانية ـ القاهرة، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨. ١٩٥٠م

٣ ـ وحينما يذكر أفلاطون نشأة الدولة يتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع وعن طريق التقهقر الذي أصاب الانسانية شيئاً فشيئاً وصلت البشرية إلى الدرجة التى يسود فيها نظام الحكم القائم في أيامه. أليس معنى هذا أننا إذا أخذنا قضيته هذه موضع التمحيص ـ أن الأصل في نشأة الدولة هو إشباع الرغبات المادية لا تحقيق الفضيلة. أليس معنى هذا أن الطبقات التي يضعها أفلاطون على قمة سلم التدرج الطبقي وليدة فضول الحاجات لأنها وليدة الترف: فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً لها. ألن تكون الدولة حينئذٍ مصدراً من مصادر الشر، وليست من مصادر تحقيق العدالة؟ إن الرد على كل هذه التساؤلات التي قد يوجهها البعض لأفلاطون يكمن في الرجوع إلى فكرة الدولة ـ لديه ـ من حيث الغاية والمهمة الملقاة عليها. إن غاية الدولة هي العلم، والعلم لا يتحقق إلا على طريق التعليم والتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلوه هو الدولة. فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة التي هي العلم عن طريق التربية التي ذكرها أفلاطون موفد سبق الاشارة إلى كيفية قيام «الجمهورية» لديه على مبدأي الشيوعية والتربية بل أنه لا يقصر التربية على طبقة واحدة إذ أكد على ضرورة التربية حتى لطبقة الحكام وتدربهم على الحكم وعلى الفلسفة ومن ناحية ثانية، فإذا كانت الدولة يجب أن تفسر في ضوء الغاية منها وهي أن تكون دولة مثالية أو جمهورية فاضلة فإن أفلاطون لم يقتصر على القوى الشهوية وحسب وانما أوضح أن ثمة قوى ثلاث فكرية وغضبية وشهوية تعمل سوياً كيفما تكون طبقات الدولة الثلاث الحكام والجند والعمال.

٤ ـ ويذهب البعض إلى أن فلسفة لا تعبر تعبيراً صادقاً عن فلسفة دولة المدنية. ولهذا فإنه قد حاول ان يكمل هذا النقص فيما كتب بعد ذلك، فقد عمل على أن يعيد للقانون مركزه الممتاز في الفلسفة السياسية. والفرق الرئيسي بين نظريته في «الجمهورية» وفي «القوانين» هو أن حكومة الجمهورية حكومة أقلية مختارة لا تقف في طريقها أية قواعد أو قوانين. أما حكومة «القوانين» فتسيطر عليها قواعد تقيد كلاً من الحاكم والمحكومين على السواء ومع هذا يجب الا نفهم ان أفلاطون نسخ فكرة الدولة المثالية وتخلى عنها، بل كان دائماً يصر على وجود هذه الدولة ويعتبرها خير صور الدولة المثالية. ولم ينظر إلى دولة القوانين إلا على أنها

في المرتبة التالية للدولة المثالية، فهو يرى أن القانون في مرتبة تلي المعرفة[1].

وإن كان أفلاطون قد حاول انشاء دولة مثالية إلا أنه في ملاحظاته الواقعية الكثيرة وفي الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية» وحتى في بعض اقتراحاته المتطرفة كان مدفوعاً بتجربته السياسية العملية التي كانت تجري حوله في بلاد اليونان. لكن أفلاطون الثائر على القوانين والقيود والذي يريد أن يخلق المجتمع الأثيني خلقاً جديداً على مبادىء جديدة أعلن أن النظام الكامل الذي ارتآه في الحكم ليس ممكناً في كل مكان وزمان ولذلك أقرّ في النهاية بتشريع القوانين المكتوبة[2].

٥ ـ ويجب ملاحظة أن أفلاطون إذ يحرم الملكية والترف وحيازة الذهب على الطبقة الحاكمة يضع في أيديها زمام النفوذ السياسي. بينما يحرم الطبقة المنتجة من هذا النفوذ ويدع لها القوة الاقتصادية بأسرها. وهذا ما انتقده أرسطو فيه بقوله «إن نتيجة ذلك خلق دولتين متعاديتين في نطاق دولة واحدة. في نفس الوقت الذي يتفق معه في تحريم مساهمة زرّاع الأرض والعمال اليدويين وصغار التجّار في إدارة شؤون المدينة نظراً لانحطاطهم بسبب طبيعة أعمالهم وافتقارهم إلى الفراغ الذي يجعل منهم مواطنين صالحين.

وبالرغم من هذا فإن أفلاطون هو بلا مراء استاذ المذاهب الجماعية التي ظهرت في العصور الحديثة فإنه وإن كانت دولته التصورية يحكمها الفلاسفة إلا أنه تضيق بها الحرية إذ توجه كل شيء وفقاً لبرامج مرسومة جامدة سواء في الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع أو الأداب أو الفنون وأياً ما كان الحال فقد أسهمت آراؤه كثيراً في مفكري المذاهب الاقتصادية ولاسيما الاشتراكيين منهم[3].

٦ ـ ويتخذ التدرج الطبقي في الاتجاه اليوناني ثلاثة هي:

---

(١) بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى. المدخل في علم السياسة مرجع سابق ص ٦٥ ـ ٦٦ وكذلك عبد الرحمن بدوي. مرجع سابق ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) محمد عبد المعز نصر، الثورة والمجتمع الاشتراكي، مطبعة دار نشر الثقافة، اسكندرية ١٩٦٦ ص ٦ ـ ١١.

(٣) فؤاد محمد شبل، المدينة الفاضلة ١/ ٢٠.

أ ـ التدرج الاقتصادي:

ويتضح ذلك في اتجاه أرسطو بصفة خاصة حيث كان تقسيم طبقات المجتمع لديه على أساس البعد الاقتصادي. وحيث دفاعه عن الملكية الخاصة، بعكس الاتجاه الافلاطوني الذي ألغى الملكية الخاصة واتجه إلى شيوعية المال بالرغم عن تبين أفلاطون أن الطبقة النحاسية ـ العمال والمزارعين ـ يحق لها جمع الثروات والأموال. ويرى أرسطو أن العدالة الاقتصادية موقوفة على الحكومة بوسيلتها الذهبية[1] ففي «السياسات» يقول ان المجتمع الأمثل هو الذي يتشكل من أفراد الطبقة الوسطى،. كما وأن المدنية المثالية لديه ينبغي أن تشمل المساواة والمماثلة وهذا ما يوجد بصفة عامة في الطبقة الوسطى ولهذا يرى أرسطو أن الطبقة الوسطى هي أساس المساواة والاخاء في الدولة المثالية.

ب ـ التدرج المهني:

ويتفق الفيلسوفان حيثما يتضمن التدرج الطبقي لدى كل منهما سرداً لمختلف المهن السائدة في عصرهما ولربما يرجع ذلك الاتفاق بينهما ـ في التدرج المهني والتفاضل بين المهن ـ إلى الوجود الاجتماعي الذي عاشه كل منهما، بالرغم من استمرار حياة أرسطو بعد أفلاطون فترة ـ ربما ـ جعله يضيف إلى تدرجه المهني «طبقة الأجراء» ذات صفات لم يذكرها أفلاطون لطبقة العمال والمزارعين ونرى اختلاف طبقتي الاجراء والعمال عند كل من الفيلسوفين. فبالاضافة إلى أن أرسطو قد فرق بينهما إلا أن وجود تلك الطبقة الجديدة ربما يرجع إلى ظهورها في الفترة التي عاشها أرسطو بعد وفاة أفلاطون والقضية التي يمكن استخلاصها هي أن الوجود الاجتماعي حينذاك كان متسماً بالتمايزات المهنية واختلاف الأوضاع الاجتماعية للفرد وفقاً لاختلاف مهنته.

جـ ـ التدرج حسب مراكز القوى:

فالتقسيم الطبقي على أساس طبقة حاكمة وأخرى محكومة إنما يعطي بعداً

---

(١) تعد أعمال ارسطو ـ وخاصة السياسية والاقتصادية منها اكثر الأعمال الحافلة بنتائج هامة، فهو اول من وضع مفهوم الوسيلة الذهبية Colden - Mean ويعني بها شكل الحكم واجراء الادارة في الدولة.

ثالثاً من الطبقة لدى كل من الفيلسوفين وهو «مركز القوى». هذا ولقد أوضحنا فيما سبق الصراع الطبقي وأسبابه لدى كل من الفيلسوفين. فأسباب الصراع لدى أفلاطون هو البعد النفسي، بينما هو لدى أرسطو صراع بين الفضائل أو صراع القيم. بينما وجد أفلاطون الصراع بين جيلين لاختلاف المفاهيم السيكولوجية وجد أرسطو ذلك الصراع بين أفراد الجيل الواحد على أساس اختلاف الفضائل إلى أن مبدأ التربية - لدى أفلاطون - إنما هو أساس النقلة الاجتماعية Social Mobility من طبقة إلى أخرى. وبدون شك كان أفلاطون يعد بحق أستاذ المذاهب الجماعية السياسية التي ظهرت في العصور الحديثة-فإنه وإن كانت دولته التصورية يحكمها فلاسفة إلا أنه تضيق بها الحرية، مما نجم عنه أن يحددها فيما بعد بالقوانين. كما أن آراء أرسطو يمكن اعتبارها جذوراً للاتجاه المتعدد الأبعاد في النظر إلى التدرج الطبقي حيث اعتماده على العامل الاقتصادي والمهني ومراكز القوى.

إن آراء كل من الفيلسوفين واتجاههما إلى دولة مثالية كانت محكومة بالوجود الاجتماعي الذي عاشه كل منهما فالمدينة اليونانية كانت مستقلة في إدارة شؤونها استقلالاً ذاتياً من ناحية، ومن الناحية الأخرى كانت ثمة مقارنات بين دساتير تلك المدن - كما اتضح لدى الفيلسوفين - فلقد حتم تصورية تكفل العدالة والفضيلة لمن فيها ولم يكتب أحد منهما بصراحة في نقد المجتمع الذي يعيشه نظراً للعقاب المتوقع إزاء ذلك، ونحن نعلم عن هروب أرسطو - مثلاً إلى اسطاغيرا - حينما اتهم بالإلحاد وإعدام سقراط من قبل حينما اتهم بإفساد عقول الشباب.

٢ - الفكر الاجتماعي في الشرق

إن مقام العلم العربي لهو بالمكانة الأولى من الأهمية في تاريخ العلوم لأن هذا العلم العربي يكون حلقة الاتصال والاستمرار بين الحضارة القديمة وبين العالم الجديد. وإذا نحن لم نواجه ذلك العلم العربي ولم نتفهمه، فنجد فراغاً يتعذر

تفسيره بين الحضارات القديمة وبين الحضارة الحديثة[1] وعليه ظهر في الوقت الحاضر اهتمام متجدد لصالح الدراسات العربية والإسلامية هذه.

ولقد بدأ عمل الشعوب الاسلامية بالنظر إلى جماع العلم العربي بعد مضي قرن ونصف قرن على هجرة محمد ﷺ سنة ٦٢٢ م من مكة إلى المدينة. وقد تلا ذلك ازدهار علمي لفت الانظار بالمشرق (العراق - إيران - الشام - سوريه - مصر) وبالمغرب (الأندلس - ايبيريا) في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين ثم أخذ ذلك الازدهار في الزوال فانطفأت شعلته في الاندلس بسقوط آخر مملكة عربية في غرناطة وتضاءلت أهميته بصورة ملحوظة في المشرق تحت وقع الصدمات التي ألحقتها غزوات الترك والمغول بالحضارات المسماة بالعربية من جانب وبسبب مجال التفكير المحدود الضيق والسيطرة الكاملة تقريباً لمذهب محافظ متزمت متعارض مع الازدهار المطلق ومع الحرية للبحث والنقد العلميين من جانب آخر[2].

ومن حيث التراث الاسلامي. فقد اشتهر الصحابة بتفسير القرآن الكريم ورواية الحديث وبالفقه كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي الدرداء وعبد الله بن مسعود وعائشة وأبي هريرة وانس بن مالك اشتهر بالقضاء. أما الشعراء والخطباء فكانوا كثيرين وكذلك كان حفاظ اللغة والعارفين بلهجات القبائل[3].

ومن العلماء والمؤرخين أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسي الطليطلي المتوفى عام ٤٦٢هـ أي ١٠٦٩ م. وكان بارعاً في علم الفلك وله كتاب «اصلاح حركات النجوم» فقد اشتهر بكتاب له صغير موجز اسمه «طبقات الأمم» وتكلم فيه على العلوم الرياضية والفلكية عند الأمم القديمة وعلى العلماء في هذين

---

(١) الدوميلي، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى، مراجعة د. حسين فوزي - القاهرة، دار القلم، ١٩٦٢، ص ١٠ - ١١ وقد نشر كتاب الدوميلي Aldo Mieli في ١٠ سبتمبر ١٩٣٨.

(٢) المرجع السابق ص ٩.

(٣) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، بيروت المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ١٩٦٢، ص ١٣٥.

الفنين من العرب وفي مقدمة هذا الكتاب كلام موجز مفيد في خصائص الأمم[1] ومن قيام الدولة العباسية (١٣٢ ـ ٧٥٠ م) إلى سقوطها (٦٥٦ هـ ـ ١٢٥٨ م) خمسمائة عام أو تزيد انقلبت الأحوال صعوداً وهبوطاً من الناحية الاجتماعية والسياسية والادارية، ولكن الفكر كان في معظم الأحيان يرقى متبدياً في صور متعددة من العلوم الرياضية والطبيعية ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطب والفلك والكيمياء ومن الفن المعماري والملاحة والوراقة والزخرف وسائر أوجه الثقافة والحضارة[2].

وتنوع التاريخ عند العرب فكان عندهم المغازي (تاريخ غزوات رسول الله وسراياه) والفتوح (توسع العرب والاسلام بالفتح في أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية) والطبقات (ذكر تراجم الصحابة أو العلماء أو الأدباء مرتبة على تاريخ وفياتهم الأقدم فالأقل قدماً والسير (العناية بترجمة شخص واحد) ثم التاريخ عل السنين (سرد الحوادث مفردة سنة فسنة)[3].

وإذا كان الوجود الاجتماعي السائد في مجتمع اليونان قد طبع تفكير فلاسفته بطابع مثالي يحاول الهروب من ذلك الوجود في صورة مجتمعات يوتوبية يتصورها أصحابها كل حسب وجهة نظره فإن الوجود الاجتماعي الذي ساد مجتمعات الاسلام كان متقلباً بين سيطرة وتزمت وبين حرية وديمقراطية[4] فانقسم مفكرو الاسلام بصدد البحث السياسي والاجتماعي قسمين: قسم كان متأثراً بالدين وخلط جوهر الموضوعات بالتأملات الدينية وكان ضعيفاً في تحليل الحقائق تحليلاً علمياً. فجاءت آراؤه أقرب إلى التأملات والوصايا والحكم منها إلى النظريات والمذاهب، وقد يذهب بعض أعضاء هذا القسم إلى آراء يوتوبية على نحو ما فعل الفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة». والقسم الثاني كان في ضوء المناهج الأقرب إلى العلمية ولو أنه لم

---

(١) المرجع السابق ص ٤٨١. (٢) المرجع السابق ص ١٦٦ (٣) المرجع السابق ص ١٨٢.

(٤) اما ما عرف في بعض مراحل الاسلام من وجود الاضطهاد مع قلته خفت تبعاته وكان مرجعه إلى اسباب سياسية أو دوافع شخصية او بواعث عقلية وهي أسباب لا يحمل الدين وزرها في كثير او قليل (توفيق الطويل) قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام الاسكندرية، دار الفكر العربي مطبعة دار نشر الثقافة ١٩٤٧، ص ١١٧٠.

يتجرد بحكم طبيعة العصر والظروف من أثر الدين ويمثل هذا القسم أصدق تمثيل ابن خلدون[1].

كان اتخاذ الرقيق منتشراً عند اليهود والنصارى والمسلمين على أن ضمير الكنيسة كان يسخط على الرق بين حين وآخر وكان رجالها يقولون إن المسيح لا فرق عنده بين حر وعبد. فقد حاولت الكنيسة ـ على الاقل ـ أن تحارب تجارة الرقيق ففرضت على من يشتغل بها عقوبة الحرمان. وقد استلفت نظر المسلمين ان اليهود والنصارى لا يجوز لهم أن يتمتعوا بإمائهم وذلك لأن القانون المسيحي في الشرق كان يعتبر اقتراب الرجل من أمته زنا عقابه المنع من البيعة ويحق للزوجة في هذه الحالة أن تبيع الجارية وتقصيها عن البيت وإذا حملت الجارية من سيدها المسيحي طفلاً فإنه ينشأ رقيقاً «ويحمل عار والده الزاني»[2].

وقبل الاسلام كان الرق نظاماً اجتماعياً مقرراً وظل هذا النظام في أبشع صوره في العالم المسيحي معترفاً به على الرغم من رسالة المحبة.

بيد أن الاسلام وهو رسالة السلام كان أول دعوة لتحرير الأرقاء وجعل هذه الحرية كفارة وعملاً يثاب عليه الفرد[3]. ففي الاسلام فإن الطفل الذي يولد للمسلم من أمته يكون حراً ولا يجوز للرجل ان يبيع الأمة أم الولد ثم هي تصبح حرة بعد موت زوجها ولا يجوز في الشرع الاسلامي أن يشترك رجلان في أمة في وقت واحد، وقد حدث أن رجلين اشتريا أمة فوطئاها فأمر الخليفة بعقابهما. وفي القرن الرابع الهجري كانت مصر وجنوب جزيرة العرب وشمال افريقية أكبر أسواق الرقيق الأسود، وكانت قوافل هذه البلاد تجلب الذهب والعبيد من الجنوب. وإذا كان المجتمع يعنى بالشعر الجيد وبالموسيقى الجميلة أكثر مما يعنى بغيرهما من ألوان الفن عظمت فيه قيمة الغلمان والجواري والموهوبين المتعلمين وكان ثمن العبيد البيض يزيد على ما تقدم

---

(١) مصطفى الخشاب النظريات والمذاهب السياسية ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) آدم متز الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة الجزء الأول مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧، ص ٢٢٣.

(٣) مصطفى الحفناوي «فكرة الدولة في الاسلام» المحاضرات العامة. الموسم الثقافي الأول. الجامع الأزهر، القاهرة مطبعة الأزهر ١٩٥٩، ص ٤٧.

لأنهم أرستقراطية العبيد. وقد جرت العادة منذ العصر الأول للإسلام بألا يسمى العبد بل يسمى العبد فتى والأمة فتاة، وقد نسب كثير غيره إلى أمر النبي عليه السلام. وكان من التقوى وشرف النفس ألا يضرب الرجل عبده[1] وبهذا سوى الإسلام بين الناس على اختلاف أجناسهم فسوّى بين الأبيض والأسود، والبدوي والمتحضر والحاكم والمحكوم وبين الرجال والنساء كما سوّى بين اليهود والنصارى بالمسلمين ما داموا في سلم معهم. فقد جعل الله المؤمنين اخوة لا تفاوت بينهم إلا بقدر ما يتفاضلون به من الحق. كما يظهر من قوله عليه الصلاة والسلام في خطبة الوداع كلكم لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى[2]. أبطل الإسلام الرق، إذن فكل رقيق يدخل في الإسلام يصبح حراً رأساً. كما يصبح حرّاً بالعتق ولكن بما أن الرق كان نظاماً شائعاً قبل الإسلام متغلغلاً في الحياة الاقتصادية كان إبطاله مرة واحدة يفضي إلى تخلخل البيئة الاجتماعية، من أجل ذلك بقيت من الرق رواسب ترجع إلى عوامل نفسية واقتصادية بحتة[3].

هذا وكان من المظاهر البارزة في العصر العباسي نشوء طبقة الرقيق وطبقة للجواري خاصة، أبطل الاسلام الرق ولكن الرق نفسه لم يزل بل تبدل معناه. لقد استمر نفر من المسلمين في استرقاق الافراد والجماعات وامتهانهم في الاعمال الشاقة العادية خلافاً لأوامر الدين ونواهيه. لقد نشأ في العصر العباسي طبقة من الرقيق ذكوراً أو إناثاً لم يكن ينالهم من أذى الرق إلا أنهم كانوا يباعون ويشترون، اما فيما عدا ذلك فإنهم كانوا ينالون قسطاً كبيراً من التثقيف بالعلوم والفنون ومن الثروة والجاه والسلطة والتعليم ثم ان طبقة الجواري القت على البيت العباسي وعلى البيئة العباسية لوناً من النشاط الفني في الغناء والموسيقى ولوناً من الترف الاجتماعي، كما مزجت الدم العربي بدم غير عربي فينتج من هذا المزيج حضارة وثقافة نافعتان إلى جانب ما كان لذلك من المساويء التي ناءت بها الحياة العباسية حقبة طويلة من الزمن[4]. ولقد

---

(1) آدم متز المرجع قبل السابق ص ٢٢٤ ـ ٢٣١.

(2) حسن ابراهيم، تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي الجزء الاول الطبعة الخامسة، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩، ص ١٨٦.

(3) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ١١٩.

(4) المرجع السابق، ص ١٧١.

اعتمد بعض مفكري الاسلام وفلاسفته على السرد الوصفي للواقع الاجتماعي الذي يحيوه من جانب ومن الجانب الأخر اعتمد بعضهم على التاريخ في وصف الحياة الاجتماعية السائدة. فالناس عند ابن رشد ـ مثلاً ـ خاصة وعامة كما هم لدى جميع الفلاسفة فهو يرى أن الخاصة هم أهل البرهان من الفلاسفة، أما الجمهور(العامة) فطبقات كثيرة متنوعة يدخل فيها ابن رشد أكثر علماء الكلام[1] أما ابن الفقيه فيرتب السكان على هذا النحو: الملك وولاة الأقاليم أو جباة الضرائب الوزير وملاك الأراضي الاقطاعيون والفلاحون التابعون لهم والقضاة والوعاظ والشرطة وهكذا[2] فنجد أن تقسيمه هذا على أساس البعد المهني وبعد السلطة أو مراكز القوة وعندما يناقش ابن الفقيه وأشباهه من الكتّاب طبقات الجماعات البشرية فانهم يمتنعون عن تخصيص مكان شريف في الدرج الاجتماعي للتجار وأرباب الحرف. وربما أمكن في يسر إدخال التاجر الثري في طبقة الاغنياء ولكن لا نزاع في أن الأديب كان على وجه العموم يضع طوائف التجار والصناع في مصف الرحماء التى لا اسم لها ولا وزن[3].

٣ ـ الفكر الاجتماعي عند اليونان

يمكن القول إن التفكير الانساني في المجتمع انتقل نقلة أساسية بظهور الفلسفة اليونانية، ولذلك يعتبر التفكير اليوناني في المجتمع أول تفكير منظم لأنه كان جزءاً من إطار المذاهب الفلسفية الكبرى التي أرست قواعد المعرفة الانسانية في نواحيها وقد كان هذا التفكير غنياً وعميقاً إلى الدرجة التي رسم معها الخطوط وحدد المعالم التي ما زال الفكر الاجتماعي بصورة ما يترسمها حتى اليوم، وقد انطوت كتابات اليونان عن أصالة وعمق ومنطق لم يسبقوا إليه. ولكننا لا نستطيع أن ننسب أصالة الفكر الاجتماعي هذا إلى البيئة الاجتماعية وحدها على الرغم من أن أثرها على اتجاهه وما اتخذه من صور لا يمكن انكاره. فلم تكن هناك دولة تجمع في نظامها السياسي الموحد جميع الشعوب المتنافرة

---

(١) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، مرجع مذكور ص ٥٦٥.
(٢) ابن الفقيه مختصر كتاب البلدان ص ١٧١.
(٣) جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد مراجعة عبد الحميد العبادي، القاهرة مكتبة مصر ١٩٥٦، ص ٢٧٤.

التي كانت تعيش في اليونان وقتئذٍ الأمر الذي أدى إلى قيام النزعات القبلية والتي أثرت إلى حد كبير في تفكير اليونان عن ظواهر الحياة الاجتماعية، ولما كان التنظيم الاجتماعي عند اليونان قائماً على أساس وحدة المدينة فقد أدى ذلك إلى تشابه أبناء المدينة الواحدة مما أفسح الطريق أمام النظريات اليونانية التي ميزت أعمال أفلاطون بوجه خاص[1].

سنعرض لآراء السفسطائيين وسقراط وافلاطون وارسطو. لمزيد من الفهم للتفكير الاجتماعي في هذه الحقبة الهامة.

أ ـ سقراط:

أدت الحروب التي استمرت قرناً ونصفاً بين اليونان وجيرانها إلى تغير في أوضاع المجتمع اليوناني ـ فما خلفته الحرب من دمار وفقر وشقاء أدت إلى أن يجد المواطن اليوناني نفسه في شك في كل ما آمن به من قيم الخير والحق والجمال وعدالة الآلهة ـ وأدرك أن العمر أقصر من أن يصرف في معاناة الحرمان وانتظار تحقيق السعادة في الآخرة فمال الناس إلى تغيير أفكارهم واعتناق أفكاراً جديدة تناسب الظروف الجديدة.

لذا قام لتلبية هذه الحاجات الجديدة جماعة من المعلمين يسمون السفسطائيين كان مهمتها تثقيف الناس عن طريق التدريس بأجور عالية، هذا التثقيف اعتمد على التشكيك في المعتقدات الدينية والأوضاع الاجتماعية حيث اعتبروها مسؤولة عن جمود المجتمع اليوناني، ووصل بهم الحال إلى الفخر بأنهم يستطيعون أن يؤكدوا قولاً أو يهدموه بحجج متعارضة في آن واحد إذ ان الحق ليس واحداً بل هو متعدد بتعدد الاشخاص. فالحق ليس مطلقاً ولكنه أمر نسبي بالنسبة للإنسان الذي أنشأه إذ لولا الإنسان لما كان هناك حق ولا باطل لأن الإنسان هو مصدر الأحكام والقيم.

بذلك هدم السفسطائيون القول بثبات القيم الاجتماعية والحقائق العلمية ورأوا نسبتها واختلافها بين الأفراد فهدموا المجتمع.

غير أن هذه الحالة السيئة لم يرض عنها الفيلسوف اليوناني الشهير سقراط الذي قام يعارض السفسطائيين واثبت أن هناك خصائص ثابتة في كل شيء تجعل من السهل وصفه وتعريفه وبذلك يمكن نقل العلم به من شخص إلى آخر بناءً على الاعتقاد بأن في كل

---

(١) د. عاطف غيث ـ علم الاجتماع ـ الاسكندرية ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٣ ص ٤ ـ ٥.

إنسـان عقلاً هو خاصته التي تميزه عن سائر المخلوقات وأن هذا العقل يتكون من عدد من الأفكار الاساسية (البديهيات) التي تميز الحق من الباطل، وأنه عنصر مشترك بين الأفراد فهناك إذاً روابط مشتركة تجمع بين الناس وتحتم التفاهم. وأول هذه الروابط هي اللغة لأنها تقوم على مفاهيم محددة تجعل من السهل اكتساب المعرفة وتبادلها. وبهذه المعرفة استطاع الانسان أن يميز بين الخير والشر فمال إلى الخير لأنه حق وكره الشر لأنه باطل. والفرد الذي يرتكب الشر يجهل أنه كذلك لأنه لو عرف حقيقته لما فعله فالفضيلة علم والرذيلة جهل.

وبجانب هذه الحقيقة الخلقية التي أقامها سقراط على أساس عقلي هناك حقائق علمية ودينية واجتماعية لا ينفي اختلاف الناس في بعض مظاهرها إن فيها عناصر عقلية ثابتة هي التي جعلت الناس يتعارفون فيما بينهم ويتواصفون على نظم معينة للحياة البشرية.

وبذلك جعل سقراط للقيم والنظم الاجتماعية ثباتاً ومن أجل ذلك رفض أن يهرب من حكم للمحكمة عليه بالإعدام لاتهامه بمهاجمة الديمقراطية القائمة على نظام القرعة وفضل أن ينفذ حكم القانون فيه ليعيد إلى القانون قيمته كمظهر لسلطة المجتمع[1].

ب ـ أفلاطون:

وهو من أشهر تلاميذ سقراط وكان يعتز بالعدالة ويعتبرها الخير الأسمى للفرد والمجتمع، ولما كان بعض الناس قد يخطئون الوصول إلى العدالة أو يفضلون إيذاء الآخرين فقد اتفقت أغلبية الناس على منع الظلم حتى تسود العدالة ويتفرغ المجتمع للانتاج لمصلحة المجتمع كله إذ لا يستطيع إنسان أن ينتج لنفسه كل ما يحتاج إليه ووضع أولئك الناس القانون ليكون قيداً على الراغبين في الشر وبذلك ينصرف كل فرد إلى إنتاج ما يتفق وقدراته فيمهر فيه ويتبادله مع غيره للحصول على ما ينتجونه ولتسهيل عملية التبادل نشأت طائفة التجار والوسطاء الذي استدعى وجودهم قيام الأسواق وسك العملة وضمان الثقة فيها.

ويرى أن للانسان حاجات ضرورية متمثلة في الغذاء والشراب وحاجات كمالية متمثلة في الفنون والخدمة والتعلم والطب وما إلى ذلك. وان الكماليات هذه تظهر عندما

---

(١) عبد المجيد عبد الرحيم: تطور الفكر الاجتماعي ـ ص ٩٢ ـ ٩٦.

يتسع المجتمع ويزداد سكانه ويتطلعون إلى الرفاهية ويرى أفلاطون أن الفرد ذو ثلاث قوى نفسية هي: القوة الشهوانية، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة، ولكل منها فضيلة وكان التوفيق بين الفضائل الثلاث ينتج فضيلة رابعة هي العدالة التي هي فضيلة الفضائل للفرد والمجتمع.

٤ ـ جمهورية أفلاطون

لما كان المجتمع ـ عند أفلاطون ـ يشبه الفرد ـ لذا فهو يتكون من ثلاث طبقات هي: طبقة العمال، وطبقة الجند، وطبقة الحكام، ولكل منها فضيلتها. فالأولى فضيلتها الاتقان والثانية فضيلتها الشجاعة والثالثة فضيلتها الحكمة ومن التوفيق بين هذه الطبقات الثلاث تسود فضيلة العدالة التي هي غاية كل حكومة صالحة.

وللوصول إلى هذه الحكومة أو (الجمهورية) مع مراعاة تكافؤ الفرص وعدم الاعتماد على الحسب أو الثروة أو الحقوق المكتسبة قديماً، ينبغي أن يربى الشعب جميعه تربية واحدة فيختار من أبناء الشعب ذكوراً وإناثاً (إذ لا فرق بين الذكر والأنثى) ممن تتوافر فيه صفات الذكاء والصحة والنمو السليم ويبعدون عن أهلهم في معسكر خاص حيث يشرف عليهم مربيات ومدرسون متخصصون يقومون بتربيتهم ويعلمونهم القراءة والكتابة والحساب والموسيقى وغير ذلك، ويعودونهم الأخلاق الفاضلة حتى يبلغوا الثامنة عشرة فيعقد لهم امتحان ويعزل من رسب فيه ليكون من الطبقة العاملة التي يكفيها ما حصلت من تعليم للقيام بوظيفتها في الانتاج وتوفير ضرورات الحياة لسائر المجتمع، إذ لا يحتاج عملها إلى كثير من التعلم. أما الناجحون فيواصلون دراسة عسكرية بحتة حتى يكونوا في النهاية حراساً يدافعون عن الدولة بشجاعة واحترام ضد أعدائها.

ومن نجح من هؤلاء الدارسين يتابع دراسة لمدة عشر سنوات تقتصر على العلوم الرياضية البحتة حيث الاعتماد على العقل والتفكير المجرد وهي تهيء دراستها لدراسة الفلسفة التي تقوم على الأسس العقلية ذاتها التي تقوم عليها الرياضيات.

والناجحون في الدراسات الرياضية يكونون قد بلغوا الثلاثين عاماً، ويكونون استعدوا نفسياً وعقلياً لدراسة الفلسفة وبالتالي تؤدي هذه الدراسة إلى نمو تفكيرهم وسداداً في معالجتهم لقضايا مجتمعهم وبالتالي يكونوا أقدر على التمييز بين الخير والشر وتحقيق العدالة ودراسة نظم الحكم وغير ذلك.

والناجحون بعد هذه الدراسة الفلسفية التي استغرقت خمس سنوات يكونون أصوب الناس رأياً وأذكاهم عقلاً واصحهم جسماً واوفرهم أخلاقاً فاضلة واعرفهم بالعدل والخير وأقدرهم على معرفة صفات المجتمع السليم ويكونون قد أحاطوا إحاطة كاملة بشروط الحكم وواجباته والعلاقات بين الحاكمين والمحكومين. وبعد خمس سنوات من هذا التطبيق العملي للدراسة النظرية في الحكم يعهد الى من أثبت جدارة عملية بحكم الدولة إما بالتناوب وإما بالرئاسة الجماعية وإما بالحكم الفردي المستند الى مجلس استشاري يتكون من هذه الصفوة المختارة التي حصل عليها المجتمع بعد كل هذه التصفيات والتي اثبتت كفاءة باجتياز كل الامتحانات وارتفعت أخلاقها عن كل نقيص.

ولما كان هؤلاء الأفراد مضطرين الى الانقطاع إلى الدراسة وعدم ممارسة أي عمل آخر بجانبها يكفل لهم الرزق فقد وجب على المجتمع أن ينفق عليهم ويمنحهم الملبس والمسكن ويهيء لهم حياة كريمة كما لا يسمح لهم المجتمع بممارسة أي عمل ولا بتكوين الثروات الخاصة ولا بتأليف أسر خاصة بهم حتى لا تنمو فيهم عواطف الاثراء أو القرابة وما تقود إليه من عصبيات ومحسوبيات وشره نحو المال وتفضيل المصلحة الخاصة على المصلحة العامة.

ولهذا رأى افلاطون أن يعيش هؤلاء الحراس ذكوراً وإناثاً دون سائر طبقتي الشعب الأخرين (العمال والجنود) في شيوعية كاملة فيرتبط الحراس ارتباطاً جنسياً مؤقتاً بقصد النسل فقط ويؤخذ أبناؤهم عند ولادتهم وتقوم الدولة بتربيتهم فينشأون لا يعرفون لهم أسرات سوى المجتمع فيتصرفون بكل جهودهم نحو خدمته.

أما طبقتا العمال والجند فيسمح لافرادها بتكوين الأسرات والملكيات الخاصة بشرط الا يزيد عدد أولادهم عن عدد معقول وألا تزيد ممتلكاتهم الخاصة عن الحد اللازم لمعيشتهم معيشة معتدلة والحد من كثرة النسل. يحدد أفلاطون سن الانجاب للمرأة بين العشرين والأربعين وللرجل بين الثلاثين والخامسة والخمسين. فإذا أنجب زوجان للدولة قبل هذه السن أو بعدها يصبحان آثمين في حق المجتمع.

ويرى أن كل نظم الحكم يلحقها الفساد مهما كانت صالحة وإنما تتفاضل الحكومات بنوع الحاكمين وأخلاقهم. ويميز لنا خمسة أنواع من الحكومات هي: التيماركية، والأوليجاركية، والديمقراطية، والارستقراطية، ودولة الطغاة. ويرى أن أفضل هذه الحكومات هي الحكومة الارستقراطية المقيدة بدستور يضمن انشاء هيئات نيابية

تحقق التوازن بين السلطات المختلفة وتلافي مساوىء الحكومة الديمقراطية وحكومة الطغاة.

من الواضح ان افلاطون اعتقد أن أمور المجتمع محكومة بتفكير العقل الفردي، وأن بإمكانه وفق هذا المنطق أن يضع للمجتمع قواعد عقلية تكفل له الثبات. ونظرته إلى ثبات المجتمع نظرة عقلية استاتيكية تحسب خير المجتمع وسعادته في ثباته غير مدرك أن الحقيقة الأولى في المجتمع هي ديناميكيته وأن الثبات ضرر المجتمع وتخلفه.

على أية حال كان افلاطون في جمهوريته عرض لنا نظاماً حقيقياً لفلسفة اجتماعية. وتمثل هذا النظام في صورة معيارية ووضع قواعد معينة للسلوك الاجتماعي ولذا فهو لا يصف المدينة كما هي ولكن كما ينبغي أن تكون، وكذلك له في هذا الكتاب آراء في تقسيمهم العمل الاجتماعي والاقتصاد الاجتماعي والطبقات. ونحن نرى أن كل ما ذهب إليه أفلاطون ما هو إلا حلماً سياسياً. وهذا يدل على أنه مصلح اجتماعي في الدرجة الأولى ولم يكن عالم اجتماع.

٥ ـ المصطلح الفلسفي عند الفارابي

حين تعرضنا لرأي الكندي في هذا النوع من الموضوعات قررنا أنه كان أول مفكر عربي مسلم وضع المصطلح الفلسفي أو أهتم به مستعيناً بما في اللغة العربية من قوة المعنى ودقة التعبير وسهولة الاشتقاقات وإمكانية التشبيه والاستعارة والمجاز إلى آخر أساليب البديع في الكلام والاسلوب وكذلك فإننا نجد الفارابي سار على نمط الكندي في وضع المصطلح الفلسفي موضع الاهتمام وإذا كان الكندي قد حاول استغلال اللغة العربية مورداً للمصطلح إلى جانب القرآن في بعض الأحيان بوصفه هو اللغة العربية الحقيقية من حيث المبنى والمعنى والأسلوب فإن الفارابي وهو التركي الأصل لم يستطع استخدام اللغة العربية والقرآن بنفس براعة ومقدرة الكندي بل في حدود معرفته بلغة غير لغته الأصلية مع اتقانها ولذلك كان طابع المصطلح الفلسفي يغلب عليه الطابع اليوناني الفلسفي لا الطابع العربي الاسلامي لغة وقرآناً أي طابع الترجمة أو التعريب للألفاظ الفلسفية وليس طابع الاشتقاق اللغوي للمصطلحات.

وإذا بحثنا عن المصادر التي وجد فيها المصطلح عند الفارابي فلن نجد رسالة وكتاباً مستقلاً بهذا المعنى المحدد كما هو الحال عند الكندي كما رأينا في رسالته في حدود الأشياء ورسومها وكما سنلاحظ عند ابن سينا في رسالته «في الحدود» بل إننا نجد ذلك

ممثلاً من خلال النظر في مواضع كثيرة من كتبه ورسائله القصيرة التي يحتاج اخراج المصطلح منها إلى جهد واستقصاء لكل فقرة من فقراتها. وأهم هذه الرسائل في هذا المجال هي (رسالة التعليقات) التي ستتخير منها بعض المصطلحات كنماذج للغة المصطلح الفلسفي عنده وليس ضرورياً أن تكون متضمنة لرأيه كله كاملاً في هذه الفكرة أو تلك التي يعبر عنها المصطلح بطبيعته لا يمكن أن يتناول كل أبعاد الفكرة وعناصرها الفرعية. ومن هذه المصطلحات:

١ ـ الإدراك: وهو عند الفارابي يكون للنفس وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء وليس للمحسوس إلا الانفعال ويدلك على ذلك الفارابي بما يذهب إليه من أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرك فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها ويكون معقول تلك الصور مطابقاً لمحسوسها والا لم يكن معقولاً لها ذلك لنقصان نفسه فيه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة بخلاف المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير.

وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات ونفسه عالمة بالقوة فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادىء (أي البديهيات والمسلمات الضرورية) و هي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس بل تحصل له من غير قصد وحيث لا يشعر به والسبب في حصولها له استعداده لها (أي المعرفة الفطرية) وإذا فارقت النفس البدن واستعدت لادراك المعقولات فلعلها تحدث له من غير حاجة إلى القوى الجسمية التي فاتته بل تحصل له في غير قصد ومن حيث لا تشعر كالحال في حصول الأوائل للطفل.

٢ ـ الحواس: هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية لتحصيل المعارف وواضح أن الفارابي هنا يركز على قيمة الحواس الحقيقية فيما يتصل بمشكلة المعرفة وليست قيمتها الوجودية فقط.

٣ ـ النفس: ويعرفها الفارابي تعريفاً محورياً للمعرفة والادراك وليس من حيث وظيفتها الوجودية وهي حفظ الحياة ومحورها الرئيسي، ولذلك نراه يؤكد أن النفس مادامت مرتبطة بالمادة فإنها لا تعرف المجردات ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها، وهي مجردة

ولا تعرف شيئاً من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاصية ذاتها والتجرد عما يلابسها ويكون مانعاً لها عن التحقيق بذاتها وعن مطالعة شيء من أحوالها فإذا تجردت زال عنها هذا العائق فحينئذٍ تعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها الخاصة بها.

٤ ـ القوى الجسمانية البدنية: تعد مانعة للنفس عن أن تنفرد بذاتها وأن تدرك الأشياء على نحو خاصيتها بل تدركها متخيلة ومتصورة لا معقولة وذلك لانجذاب النفس إلى قوى الجسم واستيلاء هذه عليها ولأن النفس لم تأتلف بالعقليات ولم تعرفها معرفة مباشرة بل نشأت على الحسيات والماديات ولذلك فتطمئن إليها وتثق بها وتتوهم أن وجودها هو الحقيقي وأن وجود العقليات هو الوهم والزيف.

٥ ـ حقائق الأشياء: هل يمكن للنفس الانسانية أو للعقل البشري أن يدرك الأشياء إدراكاً حقيقياً على نحو وجودها هي في ذاتها؟ ـ وبطريقة أخرى ما الذي تدركه من الأشياء هل هو جوهرها وخاصية ذاتها أم إن معرفتنا لا تتعدى الأغراض والمظاهر الخارجية؟ يؤكد الفارابي أنه ليس في قدرة البشر ولا في إمكان عقولهم معرفة جواهرها وذواتها كما هي ذاتها بل إن معرفتنا لا تتجاوز معرفة الصفات سواء أكانت أولية أو ثانوية ومعرفة ما يرتبط بها من أشياء. ويضرب أمثلة لذلك وهي معرفتنا بالجسم وهي لا تتعدى عنده أنه عبارة عن الطول والعرض والعمق وكذلك فإننا لا نعرف حقيقة الحيوان وجوهره سواء كان ناطقاً أم غير ناطق بل إن معرفتنا قاصرة على معرفة شيء له إدراك وفعل «فإن المدرك الفاعل ليس هو حقيقة الحيوان بل خاص أم لازم» والفصل الحقيقي له لا تدركه ولذلك وقع الخلاف في ماهيات الاشياء لأن كل واحد من المدركين والعارفين بالأشياء يدرك جانباً منها غير ما يدركه الآخر وكل منهم حكم تبعاً لجوانب أو زوايا معرفته، ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الأول أي الله ولكننا نعرف منه أنه يجب له الوجود وهذا الوجوب يعد لازماً من لوازمه لا حقيقة وتعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى مثل الوحدانية والقدم واللانهائية والكمال والخير المطلق والحق إلى آخر مثل هذه الصفات .

٦ ـ العلة: هي الشيء الذي ينتج عنه شيء آخر بحيث يرتبطان وجوداً وعدماً، فالعلة هي الواسطة بين معلول وعلة أخرى إلى أن نصل إلى العلة الأولى التي تكون غير معلولة على الإطلاق، وفي هذا يقول الفارابي إذا كان معلول أخيراً مطلقاً لا يكون علة البتة ولا علة لذلك المعلول لكن لا بد لها من علة أخرى تكون هذه العلة في حكم الواسطة سواء أكانت متناهية أو غير متناهية فلا يصح وجودها ما لم يعرض له طرف غير معلول

والعلة يجب أن توجد مع المعلول. فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل معدات أو معينات وهي كالحركة[1].

٧ ـ **الصورة**: ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهي علة صورية للمركب أي للجسم المركب من الصورة، والمادة وليست علة حقيقية للمركب بمعنى أن الجسم لا ينتج عن الصورة وحدها أو بسبب المادة وحدها بل هو معلول للاثنتين مجتمعتين: الصورة والمادة.

٨ ـ **الهيولى**: كان أرسطو يرى أن الهيولى أي المادة شيء قابل للوجود بأي صورة من الصور أو في أي وضع من الأوضاع وأن المادة تكون مستعدة للتلقي وكأنها شيء. والاستعداد هو الآخر شيء مختلف عنها لأنه صورتها وكأنه يمكن التفرقة في داخل المادة بين شيئين أحدهما هو المادة كشيء في ذاته وبين صورة فيها هي الاستعداد والقبول.

أما الفارابي فكان يرى أن الاستعداد ليس شيئاً غير نفس الهيولى، ويعرف الهيولى بأنها (أمر مستعد) ويلغي فكرة الازدواج بين المادة والاستعداد مشبهاً ذلك بفكرة البسائط أي الأشياء البسيطة المركبة بطبيعتها فيقول: إن البسائط تحد بحد يشتمل على الجنس والفصل، وليس الجنس والفصل موجودين في الحدود حتى يكون المحدود له جزءان بل هما جزء الحد. وقولنا أمر مستعد ليس يجب منه أن يكون مركباً كما نقول الوحدة عدد غير منقسم وليس هناك تركيب وإلا لم يكن وحدة كما نقول في الأول انه واجب الوجود وليس هناك تركيب والأمثلة كثيرة[2].

٩ ـ **المعقول**: يطلق على الشيء المجرد أو على الوجود المجرد من الشيء نفسه والموجود في الذهن والعقل، ومن هنا كان اشتقاق اللفظ من وقوع الوجود الحسي على هيئة صورة في العقل فيكتسب صفة ما حل فيه فيكون عقلياً مجرداً بعد أن كان في الخارج حسّياً مادياً، وفي هذا يقول الفارابي فمعقولية الشيء بعينها هي وجوده المجرّد عن المادة وعلائقها فإذا وجد الشيء هذا النحو من الوجود في الأعيان كان معقولاً لذاته وإن كان في الذهن ولم يكن مجرداً في الأعيان كان معقولاً لذاته أيضاً[3].

---

(١) (التعليقات ص ٦).
(٢) (التعليقات ص ٨/٩).
(٣) (التعليقات ص ٩).

١٠ ـ النفس الانسانية: يفرد الفارابي كثيراً من تعليقاته للحديث عن النفس الانسانية منفصلة عن باقي الأنفس، وهذا يبين مدى اهتمامه بها بوصفها مصدراً للمعارف ولأنها هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة الأشياء، ويتحدث أولاً عن طبيعة هذه النفس البشرية فيقول: إن النفس الانسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة والنفوس الحيوانية غير مجرّدة فلا تعقل ذاتها لأن عقلية الشيء هو تجريده من المادة، والنفس إنما تدرك بواسطة آلات الاشياء المحسوسة والمتخيلة وأما الكليات والعقليات فإنها تدركها بذاتها وبنفسها.

ويتناول الفارابي علاقة النفوس الانسانية ببعض القوى العقلية التي تساعد في تمام المعرفة والإدراك، فيرى أن النفس الانسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادىء علومها حتى لا تحتاج في شيء ما تحول معرفته إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية تكون قد استكملت وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال.

أما عن علاقة النفس بالجسم فيرى الفارابي أن الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، ويبدو أنه يقصد بالوجود هنا وجود النفس كمصدر حياة الكائن الحي وحركته لا الوجود بمعنى علة وسبب حدوثها. وكذلك فإننا نرى أن الجسم ليس شرطاً في إدراك النفس أو في قيامها بالمعرفة والعلم لأنها لا تتوقف عليه ولا تحتاج إليه إلا في جانب واحد فقط هو المعرفة الحسية التجريبية، والنفس تستغني عن الجسم في استمرار بقائها لأنها إذا فارقته وتركته بعد الموت ولم تكن النفس آنذاك كاملة المعرفة والعلم فإنها تستطيع الاستكمال بدونه فلا يكون الجسم شرطاً في استكمال معرفة النفس وإن كان شرطاً في وجودها واستغناء النفس عن الجسم في استكمال المعرفة بعد المفارقة يؤذن بوجود المنحى الصوفي عند الفارابي الذي سنفرد له بحثاً مستقلاً في مقام ومقال آخر بإذن الله.

١١ ـ بين الهيولى والمعدوم: يذهب الفارابي إلى تفرقة طريفة بين هذين اللفظين لم نجد لهما مثيلاً من قبل إلا عند متكلمي المعتزلة وخصوصاً في دقة العبارة والمعنى.

ولعل مصدر المقارنة بين المصطلحين راجع إلى أن كليهما يحتوي على معاني الاستعداد والقبول والقوة والتهيؤ إلى آخر هذه المعاني العدمية التي بحكم طبيعتها تحمل قوة على أن تصير شيئاً آخر وتحتمل في داخلها حصول شيء ليس موجوداً الآن واثناء الحكم عليها أو النظر إليها.

والفارابي يذهب في ذلك إلى أن الفرق بين الهيولى والمعدوم في أن الهيولى معدوم

بالفرض موجود بالذات أما المعدوم فمعدوم بالذات موجود بالفرض إذ يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال أنه مقصور في العقل[1].

وإذا أردنا أن نفهم ذلك بمثال يقربه إلى الأذهان فالخشب يعد مادة وهيولى لأي شيء يمكن أن يصنع منه الكرسي والمكتب والسرير إلى آخره... فالخشب موجود وجوداً ذاتياً. ولكن إعطاء صورة ما له كالكرسي وغيرها تعد معدومة بالفرض لأنها موجودة بالفعل ولكن ممكنة الوجود. أما إذا نظرنا إلى الكرسي والسرير كأشياء يمكن صناعتها من الخشب فإنما تكون معدومة بالذات لأنها لم توجد بعد بالفعل وتكون موجودة بالفرض نظراً لإمكان الذي تحمله في ذاتها بالقياس إلى ذات الخشب الموجود.

وواضح إلى حد ما كيف أن المصطلح الفارابي هنا اعتمد بطريقة غير مباشرة على مسألتي القوة والفعل الأرسطية.

١٢ - **الهوية**: يقرب الفارابي بين عدة ألفاظ يحسب كثير من العقلاء أن المعنى مختلف بينها جميعاً فيقول: هوية الشيء وعينته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد،وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك، والهو هو أي الذاتية أو الهوية إنما معناه الوحدة والوجود فإذا قلنا زيد هو كاتب فمعناه زيد موجود كاتب على أن (هو) تعد رابطة وإن كانت تعني الوجود وهي تربط بين المعنين أو بين إحدى القضية أي الموضوع والمحمول.

هذا ونحن لن نستطيع أن نورد كل المصطلحات الفلسفية التي تعرض لها الفارابي لأن معنى ذلك أن نستقريء كل كتبه-ورسائله سطراً سطراً، بل وربما احتاج الأمر الى أن نتأول ما بين السطور من معانٍ وألفاظ تحتملها ألفاظ أخرى موجودة وهذا الأسلوب وإن كان ضرورياً ومطلوباً إلا ان حاجتنا إليه ليست هنا في هذه العجالة التي نريد أن نجمع فيها بين كل جوانب فلسفة الفارابي وما يترتب عليه اتباع الاستقراء الناقص في داخل البحث ويكفينا أن يتوافر لنا الجهد في استقصاء تام واستقراء شامل للمسائل والمشاكل والموضوعات فقط مع كتابة نبذة عن كل منها بقدر الوقت والطاقة.

٦ - تقسيم الفلسفة عند ابن سينا

كان واضحاً بعد الفارابي أنه هو الذي أرسى دعائم المذهب الفلسفي الاسلامي

---

(١) راجع التعليقات ص ١٦.

مستعيناً بالكندي من جهة وبارسطو وافلاطون من جهة أخرى وبالتراث الفكري الاسلامي من جهة ثالثة. وكان على ابن سينا أن يحمل المشعل ويستمر في المسيرة رقياً بالفكر الاسلامي ولكننا لاحظنا على ابن سينا أنه وإن أضاف إلى مجد المسلمين مجداً أكبر من حيث انفراده دون سابقيه في التوسع في دراسة الطب والعلوم العلمية والعملية ولا عجب فلا يزال كتابه القانون في الطب هو المصدر الرئيسي لأوروبا المعاصرة كما كان مصدراً للعالم اللاتيني في العصور الوسطى والحديثة نقول لقد لاحظنا على ابن سينا أنه حاول أن يترسم خطى الفارابي في التفلسف فأخذ يعالج نفس الموضوعات التي عالجها المعلم الثاني.

ومن أمثلة سير ابن سينا على نهج الفارابي تقسيمه العلوم والمعارف الموجودة في عصره فلقد قسمها ابن سينا إلى قسمين:

١ ـ قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تسقط.

٢ ـ قسم من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر.

وكان ابن سينا قصد بالنوع الأول علوم الساعة أي التي توجد في فترة ما وعصر ما نتيجة لحاجات ضرورية تتصل بهذا العصر أو ذاك بهذا المكان أو ذاك ثم تنتهي بانتهاء العصر مثل السحر. والقسم الثاني هو العلوم التي تستمر في كل العصور والأزمان وقد تصلح لسائر الأمكنة أيضاً.

وهذه العلوم التي تنطبق أحكامها وتجري أبد الدهر هي أولى العلوم عند ابن سينا باسم (الحكمة) وهي تنقسم إلى أصول وفروع.

أما الفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالتنجيم وأما الأصول وهي المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهي تنقسم إلى قسمين:

١ ـ قسم هو آلة للعلوم الفلسفية وهو المنطق وهو علم ينتفع به لما يرام تحصيله من الأمور الموجودة في العالم وقبله.

٢ ـ قسم ليس بآلة ينتفع به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم وللقسم الثاني من الأصول فرعان.

١ ـ علم نظري: ويسعى إلى معرفة الحق وغايته تزكية النفس بالمعرفة وله اربعة أقسام هي:

(أ) العلم الطبيعي.
(ب) العلم الالهي.
(جـ) العلم الرياضي
(د) العلم الكلي.

٢ ـ علم عملي ويسمى إلى تدبير الخير وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام أيضاً هي:

(أ) علم الاخلاق.
(ب) علم تدبير المدينة.
(جـ) العلم الرياضي.
(د) علم النبوة.

٧ ـ الحكمة تعريفها وتقسيمها

الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصوير الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية. فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية، والحكمة المتعلقة بالأمور العمية التي لنا أن نعلمها ونفعل بها تسمى حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية ومبدأ هذه الثلاثة مستفادة من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات، فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح بقاء نوع الانسان، والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد.

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فبأقسامها الثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وتسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده

مستغنٍ عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها وهي الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادىء هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الإلْهية على سبيل التنبه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداها فقد أوتي خيراً كثيراً.

٨ ـ مكانة المنطق في تقسيم ابن سينا

بعد أن انتهى ابن سينا من عرض أصناف الحكمة بدأ في عرض ما يتصل بعلم المنطق قائلاً: «وإذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكمة فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية بواقعية بعيدة عن السهو والخلط في البحث والرؤية وشدة إلى الطريق الذي يجب أن يسلك في كل بحث ومعرفة حقيقية الحد الصحيح وحقيقة الإقناعي القاصر عنها وحقيقة المغالطي المدلس منها وحقيقة الشعري الموهم مُخيلاً وهو صناعة المنطق».

وينتهي ابن سينا بعد تصنيفه للعلوم الفلسفية إلى قياسها بالنسبة للعقيدة قائلاً: «فقد دلت على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع فكان الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع انما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه فإنها بريئة منهم[1]».

٩ ـ أقسام الموجود عند ابن سينا:

الموجود ينقسم إلى واجب وممكن.

ونعني به أن كل موجود. فإما أن يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك الغير لانعدم. كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب والنجار وحاجة الجلوس والصورة فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة لزمها لضرورة عدم الكرسي.

وأما أن لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة لو قدر عدم كل غير له لم يلزمه عدمه بل ذاته كاف لذاته.

---

(١) (راجع رسالة ابن سينا في قسمة العلوم العقلية مواضع مختلفة).

وقد اصطلح على تسمية الأول «ممكناً» وعلى تسمية الثاني «واجباً» فنقول: كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب وما ليس له وجود بذاته فإما أن يكون ممتنعاً بنفسه فيستحيل وجوده أبداً وإما أن يكون ممكناً في ذاته.

فالواجب: هو الضروري الوجود.

والمحال: هو الضروري العدم.

والممكن هو الذات الذي لا يلزم ضرورة وجوده ولا عدمه ولكن كل ممكن في ذاته إن كان له وجود فوجوده بغيره لا محالة إذ لو كان بذاته لكان واجباً لا ممكناً وله بذلك الغير ثلاث اعتبارات.

أحدها: أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علة فيكون واجباً إذ ظهر من قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة.

وثانيها: ان اعتبر عدم العلة فهو ممتنع لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته بلا علة فيكون واجباً.

وثالثها: وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته وجوداً أو عدماً بل التفت إلى مجرد ذاته فله من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان.

وهذا كما أن علة وجود «الأربعة» وجود (٢، ٢) فإن اعتبر عدم (اثنين) اثنين استحال وجود الأربعة في العالم وإن اعتبر وجودها كانت «الأربعة» واجبة الوجود.

وإن لم يلتفت إلى الاثنين ولكن التفت إلى ذات الأربعة وجد ممكناً في ذاته أي لا ضرورة لوجوده ولا ضرورة لعدمه فإذن كل ممكن في ذاته إنما يحصل وجوده بعلته وما دام ممكن الحصول بعلته فلا يحصل فإن صار واجب الوجود بعلته حصل لأنه ما دام ممكناً استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان وهذا الإمكان الذي يزول ليس هو الإمكان الذي له ذاته لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول بل ينبغي أن يزول الإمكان من علته ويتبدل بالوجوب وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتعتبر العلة كما ينبغي أن يكون حتى يصير علة.

١٠ ـ (الألوهية عند ابن سينا)

١ ـ إثبات وجود الله:

كان عند ابن سينا كما كان عند الفارابي من قبل طريقان لإثبات الوجود الإلهي:

(أ) ـ طريق برهان عقلي.
(ب) ـ طريق حدسي.

يستند الطريق الأول إلى فكرة الوجود وتقسيمه إلى ممكن وموجود واجب ويعرّف ابن سينا الواجب الوجود بأنه هو الوجود الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه. وابن سينا قد قسم الواجب إلى قسمين أيضاً واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره والله تعالى هو الواجب الوجوب لذاته وبذاته لا بشيء أو لشيء آخر ولا يمكن أن نفترض عدم وجود الله عز وجل.

أما واجب الوجود بغيره فهو واجب وضروري ولكن لا بذاته مثال ذلك كما يقول ابن سينا فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني المحرقة والمحتَرقة (أي النار والجسم).

وعلى ذلك يكون عندنا ثلاثة أقسام للوجود والموجودات:

(أ) ـ واجب الوجود بذاته.
(ب) ـ وواجب الوجود بغيره.
(جـ) ـ وممكن الوجود.

ومما يجدر ذكره أن الممكن كذلك ضربان ممكن بذاته وممكن بذاته واجب بغيره والأول هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه والثاني يشمل جميع الموجودات سوى الله.

وواجب الوجود عند ابن سينا هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هي الممكنات أي الموجودات الصادرة عنه المفتقرة في وجودها الممكن إلى علته وترتقي العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً من حيث انه ممشوق لها ومعقول، وبذلك ترجع العلل المادية الفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أي العلة الأولى المطلقة وهو الباري عز وجل.

وهذا هو بالإجمال الدليل السينوي الأول على إثبات وجود الله أي الدليل العقلي البرهاني. وواضح فيه تسلسل ابن سينا في الدلالة ونظره في المحسوسات ليتدرج منها إلى المعقول الأول وهو الله تعالى عن طريق النظر في فكرة الموجودات وتقسيمها وفكرة العلة والتصاعد بها وهو يعد طريقاً صاعداً. ولكن ابن سينا قد رفض الاكتفاء في الدلالة

على وجود الله على الاستناد إلى الحسّ وحده إذ أن عنده من لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة يعجز عن البرهنة على وجود الله ولذلك فهو يلجأ إلى الطريق الثاني ويذكره في الإشارات جـ ٣ (ص ٣٠، ٧٩) وهو الطريق الحسي وسنلاحظ على هذا الدليل أنه يختلف عن الدليل السابق في أنه لا يستخدم الأسلوب المنطقي في البرهان كذلك فهو لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثاراً دالة على وجود الصانع كما هو الحال في الدليل الكوسمولوجي بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويخضعها للإدراك العياني الحدسي المباشر ويقول في ذلك تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، واضح إذن أن هذا الدليل السينوي على النقيض من الدليل الكوني الكوسمولوجي فبدلاً من أن نستدل على وجود الله من النظر في مخلوقاته(من كون وبشر وحيوان وشجر.. الخ) نستدل بفكرته هو تعالى على وجوده عزّ وجلّ أي أن نعرف الله بالله وليس بالأشياء وهذا الدليل الثاني أقرب إلى طرق الصوفية منه إلى طرق العقلانيين أو الحسيين من حيث اعتماد هذين في طرق دلالتهما على الله على العقل أو الحس بينما نجد أن الصوفية يعتمدون على الحدس المباشر. وعلى المعايشة والمعاناة لفكرة الله عن طريق الكشف الصوفي. الفلاسفة تعتمد على النظر في الموجود والموجودات بينما الصوفية فيعتمدون على النظر في فكرة الوجود. أي ان اعتماد الأول على المتعينات والمحسوسات بينما هؤلاء فيعتمدون على المجردات والمعقولات الصرفة وشتان بين الطريقين من حيث نقطة البدء والمنهج ونقطة الانتهاء والهدف وإن كان واحداً وهو الدلالة على وجود الله إلا أن الطريق الحدسي الصوفي آكد في إثبات الوجود من الطريق الثاني الفلسفي الذي يعرفنا على مجرد وجود الله معرفة سطحية بينما الطريق الصوفي فيغوص بنا ويتصاعد إلى إدراك كنه الذات الألهية معرفة أقرب إلى الإحاطة منها إلى السطحية.

٢ ـ صفات واجب الوجود:

يرى ابن سينا أن صفات واجب الوجود لا تضاف إليه إلا بالعرض، إنها ليست جوهرية بمعنى أن توجد نوعاً من الكثرة أو التعدد في الذات الألهية. وأول صفات الواجب بذاته أنه واحد من جميع الوجوه واحد لا شريك له وواحد في ذاته وواحد في صفاته وواحد في أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله ومن حيث الوحدة

العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان فلهما علة خارجة عنهما فيكونان واجبي الوجود بغيرهما.

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة إذ لو كان مركباً من أجزاء تقومه فكأن وجوده لا يتم إلا بأجزائه ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته وهو خير محض وكمال محض وحق بكل معاني الحق وهو عقل وعاقل وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسمى لغاية وهو بذاته عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ.

وواضح أن الصفات التي أضافها أرسطو من قبل للمحرك الأول عنده الذي هو علة أولى لهذا العالم وما فيه من حركات وأفعال وموجودات ولعل النص التالي لابن سينا في وصف واجب الوجود يمكن أن يقيم فارقاً بين النظر اليوناني والنظر الإسلامي لفكرة الإله: يقول ابن سينا في (الرسالة النيروزية ص ١٣٥): اعلم أن واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشىء الكل وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده فضلاً عن أن يكون فوقه لا وجود وغيره ليس هو المفيد قوامه فضلاً عن أن يكون مستفيداً عن وجوده غير وجوده بل هو ذات هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة بالقوة أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالته ذاتياً أو فعلياً «ويلاحظ أن ابن سينا بدأ هذا إسلامياً خالصاً وانتهى متأثراً بالمنحى اليوناني في التعبير عن فكرة الوجود الإلهي وكان الموقف الأول واضحاً حين استعمل مصطلح (المبدع الإبداع)، وهو مصطلح إسلامي خالص يؤكد فكرة الخلق من العدم تلك الفكرة غير الموجودة في الفكر اليوناني على الإطلاق بينما انتهى في الموقف الأخير يونانياً حين أكد أن الوجود الأول أو واجب الوجود لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة بالقوة وهذا الوصف الأخير يعد وصفاً يونانياً وليس إسلامياً وإن كان فيه نوع من التنزيه للذات بتجريدها وإبعادها عن كل ما هو مادي سواء كان الفعل أو بالإمكان.

ولعل هذه المقارنة بين ابن سينا وأرسطو أو بين الإسلاميين واليونانيين بوجه عام يؤدي بنا إلى ضرورة التوسع في عرض موقف ابن سينا من فكرة العلاقة بين الله والعالم وذلك على النحو التالي وسيكون في حدود معينة إلى أن يحين الوقت الذي ننتهي فيه من البحث في العلم الإلهي بحثاً شاملاً متأنياً.

٣ ـ الله والعالم:

ترتبط مشكلة الفعل الإلهي بمشكلة حدوث العالم وقدمه وكان قدماء الفلاسفة مثل أرسطو قد قالوا بقدم العالم ورأى المتكلمون وكثير من فلاسفة الإسلام أن القول بقدم العالم يعتبر شركاً لأن القائلين بالقدم إنما يثبتون قديماً آخر إلى جانب الإله القديم. ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم وتصدى الغزالي للفلاسفة يهدم أقوالهم في قدم العالم ويبين تهافت أدلتهم على ذلك كما سنعرض له فيما بعد.

وكان على ابن سينا أن يحاول تفسير موقف القائلين بقدم العالم ليوفق بينهم وبين المتكلمين القائلين بحدوث العالم وخلقه من العدم بعد أن لم يكن موجوداً وكان هذا الهدف يحتاج منه إلى الوقوف على تحديد معاني بعض المصطلحات والألفاظ التي يستخدمها كلا الفريقين. فبدأ ابن سينا بتفسير معاني (الإيجاد والخلق والصنع والإحداث والتكوين والفعل) وقرر أنها تعني أنه قد وصل للشيء من شيء آخر وجود الأشياء عن العدم وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجدها أي الباري عز وجل.

ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخوذ ويرفض القول بالخلق والإحداث والتكوين والصنع على هذا النحو ويلجأ إلى (الإبداع) ليفسر به الفعل الإلهي. ويعلق على معناه قائلاً. . . والإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو زمان وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والاحداث[1]. . .

وإذا كان التكوين وهو أن يكون من الشيء وجود مادي خاص بالأمور العنصرية الفاسدة.

والأحداث: وهو أن يكون من الشيء وجود زماني خاص بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتسخير.

فإن الإبداع: وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا من زمان سابق خاص بالعقل[2].

ولكن ابن سينا يرى أن القول بالإبداع لا ينفي القول بقدم العالم فيكون قديماً قدم العلة الأولى أي الذات الإلهية وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول: إن التقدم يقال بخمسة معانٍ أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة والوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً

---

(١) (الاشارات جـ ١ ص ١١٦).

(٢) (الرسالة النيروزية ص ١٣٧).

منه الثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات عن المحتاج إليه[1].

وإذن فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان فإنه لم يبدع في زمان سابق ولا يجوز ان يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم وتساءلنا عن السبب المرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه، ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير في الإرادة الإلهية مما لا يليق به تعالى فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله هو علة هذا العالم ومبدأه.

ولعل رد الغزالي على القائلين بالقدم للعالم ومنهم ابن سينا يمكن ان يوضح هذه المشكلة ويضع لها حداً وحلاً حاسماً لأن مواقف ابن سينا من مسألة الإبداع وقدم العالم يشوبها كثير من النقص فضلاً عن الغموض ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد هنا مرة أخرى التأثير اليوناني في هذه المسألة وحيث أن القول بإبداع العالم عن الله لا في مادة ولا في زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره وإنه يفسر لنا فكرة الصدور الضروري التي قال بها ابن سينا نقلاً عن أفلوطين كما أن هذا الايجاد الضروري يرجع في نهاية الأمر إلى المبدأ الأرسطي القائل بأن العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتماً دون أن ينقضي ما بين وجود العلة ووجود المعلول.

ولعل فكرة التراخي أي تراخي المعلول عن العلة من حيث الزمان فكرة ممكنة وقد أحدث القول بها الباقلاني + ٤٠٣ هـ وكان معاصراً لابن سينا نقول ان هذه الفكرة لو تنبه إليها ابن سينا لحلت له مشكلة قدم العالم ولذلك استطاع الغزالي أن يستخدمها ببراعة حتى توصل إلى الرد على القائلين بقدم العالم باعتباره مراداً للإرادة الإلهية تبعاً لإمكان تراخي المراد عن الإرادة لا بالشرف فحسب بل تراخي زماني أيضاً.

١١ ـ (وجود العالم عند ابن سينا)

نص كلامه أوهام وتنبيهات:

قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى: (لا

---

(١) (الاشارات جـ ١ ص ٢٢٩).

احب الأفلين) فإن الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما. وقال آخرون، بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا: فمنهم من زعم ان أصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وأنت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم: إنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد ووجود شيء عنه ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجود بالفعل لأن كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا: وذلك محال وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً فإنها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لانهاية له فتكون على ما لا نهاية له فينقطع إليها ما لا نهاية له؛ ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له؟؟ ومن هؤلاء من قال: إن العالم حين وجد كان أصلح لوجوده.

ومنهم من قال لا يمكن وجوده إلا حين وجد.

ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفعل ولا يسأل عما فعل أو لم يفعل؟.

وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول يقولون إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية وإنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء ان لا توجد عنه أصلاً وحال بخلافها.

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة الإبداع ولا أن تسنح جزافاً وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال.

وكيف تسنح إرادة الحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد.

وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لأمر تيسر او لأمر زال مثلاً كحسن من الفعل وقت ما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عد. وكفيح كان يكون له او كان قد زال أو عائق او غير ذلك كان فزال. قالوا: فإذن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الاتصاف ضعفه، على أنه قائم في كل حال وليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال.

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه.

وأما كون غير المتناهي كلاً موجوداً لكون كل واحد وقتا ما موجوداً فهو توهم خطأ فليس إذا صح على كل واحد صح على كل محصل وإلا لصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحتمل الإمكان على الكل كما يحمل على كل واحد. قالوا: ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلا شيئاً بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم.

وأما موقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فإن معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشيئين وصفا معاً بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال أن الآخر كان متوقفاً على وجوده ما لا نهاية له أو محتاجاً إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين الأخير أشياء متناهية. ففي جميع الأوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فإن عنيتهم بهذا التوقف إن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أن غير ممكن فكيف يكون مقدمة من ابطال نفسه فبأن يغير لفظها تغيراً لا يتغير به المعنى؟ فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير.

فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً.

ولقد أوردنا موقف ابن سينا من مشكلة العالم ومذهبه الكامل قبل أن نورد نص كلامه في المذاهب المختلفة والاحتمالات كلها وتفنيدها هذا التفنيد الذي أوردناه منذ لحظات.

١٢ - النفس Ame, Soul

كانت النفس عرضة لجملة من الدراسات الميتافيزيقية سواء عند فلاسفة اليونان أو

فلاسفة العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة وخلاصة موقف الفلاسفة الروحيين من النفس هو أنها كائن لطيف حسي يتمم الجسم ويزوده بالفكر والحركة والحس والحياة فهي بهذا كائن له درجات متفاوتة: نباتية (غازية) وحيوانية (حاسة) وإنسانية (ناطقة) إلا أن الباحث لا يستطيع أن يفصل البحث في الأخلاق عن البحث في النفس وما أشد ارتباط المبحثين في فلسفة أفلاطون على وجه الخصوص.

وسنعالج ها هنا باختصار العناصر الآتية:

تعريف النفس وتفرقتها عن الروح ـ خلود النفس ـ البرهان على وجودها.

(أ) تعريف النفس:

هناك تعريف شهير للنفس بأنها كمال أول (أنتلخيا بتعبير أرسطو) لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويزيد ويتغذى[1].

هذا هو التعريف الأرسطي للنفس والذي أورده كثير من فلاسفة الإسلام في رسائلهم فالنفس كمال أول بمعنى أنها تتمم أعضاء الجسم وتزودها بالإدراك والحركة والحس إلا أن أرسطو درس النفس كجوهر كما درس ظواهرها ودراسة جوهر النفس هي المبحث الميتافيزيقي الذي صبت فيه بحوث كثيرة من الفلاسفة بعد أرسطو أما دراسة ظواهرها فهو مبحث علم النفس بالمعنى الحديث والذي أهمله الفلاسفة.

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد تابعوا أرسطو في تعريفه فإنهم أيضاً أخذوا عن أفلاطون فكرة مفارقة النفس للبدن، وهذه الفكرة لم تتضح جيداً عند أرسطو، فبينما يفرد أفلاطون بحوثاً (محاورات) للتدليل على خلود النفس وسبقها للبدن ونزوعها المستمر إلى عالم المثل الخالد، نجد أن أرسطو لم يفصل بين النفس والبدن ـ الذي يزدريه أفلاطون ـ بل جعل النفس هيئة للجسم ولكنها هيئة عظيمة تزوده بالكمالات لم يتطرق إلى فكرة الخلود إلا حينما ذكر أن العقل (النفس الناطقة) هو الجزء الجدير بالخلود من النفس[2].

وهناك تعريف للنفس في اليونانية بأنها مبدأ الحياة وعند الفيثاغوريين بأنها الجزء الماهوي من الإنسان كما يقول Bhuck.

---

(١) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٢٦ ص ١٣٩٧.

(٢) أرسطو «النفس» ترجمة دكتور أحمد فؤاد الأهواني دار إحياء الكتب العربية ص ١٦ ـ ٣٢.

أما عن ملكات النفس أو قواها، فهي:

١ ـ النفس العاقلة ومحلها العقل والنفس الغضبية ومحلها القلب والنفس الشهوانية ومحلها البطن وعلى الحكيم أن يخضع سائر هذه النفوس لسلطان العقل كما قال افلاطون.

٢ ـ أما أرسطو فيقسم النفس إلى: نباتية وحيوانية وناطقة. ويلاحظ أن تقسيم أرسطو أقرب إلى النزعة العلمية بينما يأخذ أفلاطون بتقسيم يخدم مباحثه الأخلاقية. وبعد ـ فإننا نورد بعض التعريفات بنصها لمزيد من الإيضاح.

١ ـ الجرجاني[١]:

النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية.. فهي جوهر مشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوؤه على ظاهر البدن وباطنه وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت أن النوم والموت من جنس واحد لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم هو الانقطاع الناقص ويقسم الجرجاني النفس إلى: نفس أمارة شهوانية وأخرى مستنيرة وثالثة مطمئنة بحسن الخلق ورابعة نباتية هي التي ذكرها أرسطو وخامسة حيوانية وسادسة ناطقة (مثل ارسطو ايضاً) وسابعة قدسية تدرك اليقين حدسياً وثامنة رحمانية هي الوجود العام المنبسط على الأعيان عيناً والهيولى العاملة لصور الموجودات.

٢ ـ الكندي[٢]:

النفس تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة والآلة يعني بها أعضاء الجسم التي تقبل الحياة بالاستعداد ولكنها لا تحيا فعلاً بدون النفس ويضيف الكندي ويقول: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة وهو نفس التعريف الارسطي في ألفاظ أخرى.

٣ ـ ابن سينا:

أما ابن سينا فيحد النفس بقوله:

إنها اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى

---

(١) الجرجاني التعريفات ص ٢١٧ ـ ٢١٩.
(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص ١٦٥.

مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية. فحد (النفس) بالمعنى الأول أنها كمال لجسم طبيعي ألي ذي حياة بالقوة وحد النفس بالمعنى الثاني: أنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل او بالقوة فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية. ويقال: العقل الكلي وعقل الكلي والنفس الكلي ونفس الكل:

(ص ٨١ من رسالة الحدود).

٤ ـ الغزالي[1]:

يقسم الروح (النفس) إلى قسمين:

أ ـ قسم فانٍ: هو الروح الحيواني وهو بخار لطيف ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ومن الدماغ بواسطة العروق إلى جميع البدن فهو الذي يفيد الحواس.

ب ـ قسم خالد: هو الروح النفساني، وهو الجزء العاقل من النفس.

١٣ ـ الفرق بين الروح والنفس

يعتبر اللفظان مترادفين في لغتنا وان كان قسطا بن لوقا يرى أن الروح جسم والنفس غير جسم وأن الروح واسطة بين النفس والبدن وأن النفس قادرة على فراق البدن بينما لا تعيش الروح إلا في البدن[2].

(أ) خلود النفس:

كيف دلّل افلاطون على خلود النفس؟ يرى افلاطون أن النفس بمحض تعريفها خالدة إذ انها مبدأ الحياة ومن ثم فهي غير قابلة للفناء إذ ان فاقد الشيء لا يعطيه فكيف تهب الجسم الحياة وتكون فانية؟ لا بد إذن أنها خالدة ويستعين بفكرة التذكر أيضاً إذ ان الإنسان يستطيع بتأمله لذاته أن يدرك أن في نفسه حقائق فطرية عن الخلود ومساواة الشيء لنفسه وغيرها من البديهيات التي اكتسبتها النفس قبل حلولها في البدن الأمر الذي يدل على أن النفس تستطيع الحياة حتى لو فارقت الجسم[3].

---

(١) الغزالي: «معارج القدس» المكتبة التجارية الكبرى ص ٩٦.

(٢) المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٣) «R.S. Bluck plato'lit and thogght» P.82.

(ب) البرهان على وجودها:

يبرهن ابن سينا على أن النفس جوهر مغاير للبدن على النحو التالي:

١ ـ إن الإنسان ـ في مراحل عمره المختلفة ـ يدرك أنه هو هو رغم نمو جسمه وتغير أعراضه وهذه الهوية الثابتة هي نفس الإنسان.

٢ ـ إن الإنسان حينما يتهم في أمر فإنه يستحضر ذاته قائلاً إني فعلت كذا...

٣ ـ إن الإنسان يشير دائماً إلى نفسه بلفظ أنا فيقول أنا مشيت وأنا سمعت وأنا ابصرت مما يدل على أن للإنسان نفساً وراء البدن[1].

١٤ ـ نص لأرسطو

قال أرسطو:

النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة. ولكن هذا الجوهر كمال أول فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة إلا أن الكمال الأول يقال على معنيين: فهو تارة كالعلم وتارة كاستعمال العلم، ويظهر ها هنا أن النفس كمال أول كالعلم لأن النوم كاليقظة يقتضيان وجود النفس من حيث أن اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم والنوم شبيه بوجود العلم دون استعماله ولكن العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم لهذا كانت النفس كمالاً أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة يعني لجسم آلي[2].

الشرح:

النوم كما قال الجرجاني تعبير عن انقطاع النفس عن ظاهر البدن فقط وليس عن باطنه وإلا عُدّ موتاً أما في حالة اليقظة فإن النفس لا تنقطع عن ظاهر البدن ولا عن باطنه. لذلك فوجود النفس ضروري لكي تؤدي أعضاء الجسم وظائفها سواء في حال اليقظة أو النوم ومن هنا كانت النفس كمالاً أولاً لجسم له أعضاء ولا تتحقق فيه الحياة بالعمل إلا بممازجة النفس له.

---

(١) ابن سينا: احوال النفس تحقيق دكتور احمد فؤاد الأهواني دار احياء الكتب العربية الطبعة الأولى ص١٨٣ ـ ١٨٥.

(٢) أرسطو: النفس ص٤٢.

١٥ ـ نص للغزالي

فضائل النفس

قال الإمام الغزالي:

الفضائل ـ وإن كانت كثيرة ـ فيجمعها أربع تشمل شعبها وأنواعها وهي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. فالحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية. والعفة فضيلة القوة الشهوية والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها. فبها تتم جميع الأمور ولذلك قيل: بالعدل قامت السماوات والأرض[1].

الشرح:

يحاول الغزالي في هذا النص أن يبحث عن الفضائل المحورية فيلخصها في ثلاث ثم يسرد هذه الفضائل الثلاث ـ أعني: الشجاعة والعفة والحكمة إلى فضيلة أم وهي: العدالة ويبين أن العدالة فضيلة تشمل الكون كله. والغزالي بهذا يمزج النظرية الأفلاطونية في النفس التي عرضناها بمفهومه عن العدالة في القرآن.

١٦ ـ نص لديكارت في العقل والسلوك

ربما يظن أن العقل بعيد عن موضوعنا وهو النفس إلا أن العقل في الواقع هو أهم قوى النفس على الإطلاق وهو إن شئت النفس العاقلة أو الناطقة التي ينبغي أن تهيمن على نشاط الإنسان. قال ديكارت: العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه وليس براجح أن يخطىء الجميع في ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة.

وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل بل المهم هو أن يحسن استخدامه.

---

(١) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص ٦٧.

وإن أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل والذين لا يسيرون إلا جد مبطئين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسبقوا كثيراً من يعدون أي يسرعون ويبتعدون عنهم[1].

الشرح:

يحتوي النص على عدة أفكار يعنينا منها الآتي:

١ ـ تعريف ديكارت للعقل بأنه ملكة التميز بين الصواب والخطأ.

٢ ـ الحاجة إلى توكيد أن العقل موزع بالتساوي بين الناس لأنه ملكة فطرية غير مكتسبة. إذ إن كل الناس يمتلكون بديهيات معينة مثل معرفة الصواب من الخطأ وإن المتناقضين لا يجتمعان معاً في نفس الوقت والجهة.

٣ ـ تفرقته بين العقل بالقوة (أو العقل كملكة فطرية) وبين العقل بالفعل (أي حسن استخدامنا لهذا العقل أو سوئه)... فأخطاؤنا لا تعني نقصاً في مداركنا بل تعني أننا نسيء استخدام تلك المدارك.

١٧ ـ إثبات وجود النفس

شغلت هذه المسألة الفكر الفلسفي بصورة عامة حتى أننا نجد بعض الفلاسفة والمتكلمين قد ذهبوا إلى إنكار وجود النفس كلية وقال بعضهم لا أعرف إلا ما شاهدته بحواس وهؤلاء هم الماديّون الذين أنكروا وجود شيء غير الجسم، وقال آخرون إن النفس عرض كسائر الأعراض ويمثل هؤلاء جميعاً الاتجاه المتشكك والرافض لوجود ما يسمى بالنفس وقد أشار ابن سينا إلى هؤلاء في رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها؟ وبين هذا الاتجاه المادي الذي لا يؤمن إلا بالجسم فقالوا إن المراد بالنفس هو ما يشير إليه كل أحد بقوله (أنا) وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره.

وقد ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن وكل أحد فإنما يشير إليه بقوله (أنا) وهذا ظن فاسد[2].

---

(١) ديكارت: مقال عن المنهج ترجمة الاستاذ محمد الخضيري دار الكتاب العربي القاهرة ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ٨ نشر وتعليق د. محمد ثابت الفندي.

فابن سينا يبطل قول من أنكر وجود النفس ويذهب في كتابه الإشارات إلى القول (بأن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى وساطة أو برهان ولا يكون أبداً عن طريق حس من حواسنا أو استدلالاتنا العقلية وإنما يدرك إدراكاً مباشراً بالحدس) تجده كذلك يصرح في رسالة في القوى النفسانية بأن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يثبت إنِّيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن حجة الإيضاح فواجب علينا إذن أن نتجرد لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول منها[1].

فابن سينا من الفلاسفة الذين يرون أن وجود النفس من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات أو دليل، وإنما الذي جعله يورد البراهين الدالة على وجود النفس هو أن المنهج عنده يقتضي أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس قبل الحديث عن قواها وطبيعتها وكذلك ليدحض زعم من ذهب إلى إنكار وجود النفس.

وقد التزم ابن حزم هو الآخر بنفس المنهج فعرض في كتابه «الفصل» لراي من انكر وجود النفس مثل أبي بكر بن كيسان الأصم أو من زعم أنها عرض مثل العلاف أو قول الباقلاني بأن النفس هي النفس أي النسيم الداخل الخارج بالنفس وبين ابن حزم. فساد أقوالهم وصرح أن القول والاسم إنما يبطله النص وبرهان العقل أما النص فقول الله تعالى (لو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم)[2] فصح أن النفس موجود إنها غير الجسد وإنها الخارجة عند الموت[3] فابن حزم يؤكد وجود النفس بالنص الشرعي ثم يضيف إليه البرهان العقلي فيقول: أما البرهان العقلي فإننا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رايه او فك مسألة عويصة عكس ذهنه وافرد نفسه عن حواسها الجسدية وترك استعمال الجسد جملة وتبرأ منه حتى انه لا يرى من يحضرونه، ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان فصحّ أن الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلى منه عند إرادتها).

ثم يسوقه برهان آخر بأن الذي يراه النائم مما يخرج حقاً على وجهه وليس ذلك إلا إذا تخلت النفس عن الجسد فبقي الجسد كجسد الميت وتجد حينئذ يرى في الرؤيا

---

(١) ابن سينا: رسالة في القوى النفسانية ص ٨.
(٢) الأنعام: ص٩٣.
(٣) ابن حزم ـ الفصل ـ ٦٣ جـ ٥ ص ٧٤.

ويسمع ويتكلم ويذكر وقد بطل عمل بصره الجسدي وعمل أذنيه المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد فصح أنه المسمى نسقاً[1].

وكذلك نجد الإمام الغزالي يتخذ من البرهان الشرعي دليلاً على وجود النفس فيقول إن الشرع يخاطب النفوس دائماً ويحدثها عن عقاب من يخطىء منها وثواب من يطيع ومن البديهي أن البدن ليس هو المقصود بهذا العقاب بل الجزاء موجه بالذات إلى النفس.

أضف إلى هذا أن هناك أنواعاً من العقاب خاص ٍ بالنفس دون سواها ولذلك فإذا كان الشرع يخاطب النفس ويحذرها من الوقوع في الرذيلة ويخوفها من العقاب كان ذلك دليلاً على أن النفس جوهر موجود بالفعل وقد ذكر الغزالي وهو بصدد هذا البرهان فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر يخصه أو ذاك كالخزي والحسر وألم الفراق[1].

فهذا البرهان الشرعي يتفق فيه الغزالي مع ابن حزم وابن القيم الذي يقول إن ما جاء به القرآن الكريم والسنة وأقوال الصحابة وجمهور العقلاء إن النفس هي الذات يجملنها لقوله تعالى (فسلموا على أنفسكم) وقوله عز وجل(يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها)[2] فابن القيم يؤكد هو الآخر وجود النفس وأنها الذات الإنسانية كما أخبرنا بذلك النص، فهو لا يناقش وجودها إنما يسلم بوجودها لإخبار النص بها).

وكذلك تجد ابن ملكا أبا البركات البغدادي يقول في هذا الصدد إن الإنسان على الرغم من عدم حاجته إلى إثبات وجود نفسه إلا ان بوسعه أن يتحقق من هذا الوجود إذا افترض أو تخيل أنه تعطل تماماً عن الحس والإدراك فإنه لن يشك مع هذا أنه موجود وليس هناك أحد من الناس محتاجاً في إثبات وجود نفسه إلى حجة، فمن هو الذي يشك في أنه موجود حتى يتبين له ذلك بحجة ولا شيء عند أحد من الناس أبين من ذلك أهي أبين من وجود ذاته، وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من الناس نفساً أي ذاتاً هي هويته وإنّيته[3] وهذه المعرفة عند ابن ملكا تسمى معرفة بغير تميز ولكنه يقول عنها إن أهم ما يميز هذه المعرفة أنها تتقدم على كل معرفة له ـ فهؤلاء الفلاسفة والمتكلمون يبدأون بالتسليم بوجود النفس ولا يشكون في هذا الوجود مثلما فعل آخرون ولهذا كانت النفس

---

(١) الغزالي: معارج القدس ص ٢٠.

(٢) ابن القيم: الروح ص ٢١٧.

(٣) ابن ملكا: المعتبر في الحكمة جـ ٢ ص ٣٠١.

لديهم أمراً وجودياً حقيقياً مسلماً به وهذا يتمشى مع سياق مذهبهم العام. نهم لم يبدأوا بالشك في وجود النفس كما فعل ديكارت وغيره إنما بدأوا من الفكر واليقين الذي هو من عمل النفس يقول ابن حزم في هذا الصدد: «أطلت الفكر في نفسي .. بعد إيقاني انها صاحبة هذه الفكرة»[1].

ويقول ديكارت: «الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها بل سأمحو من خيالي صور الأشياء الجسمية جميعاً ولكن لا أستطيع ان أتجرد عن الفكر أو انقطع عن إدراك انيتي».

فابن حزم يبدأ بالفكر واليقين الذي هو من طبيعة عمل النفس فيثبت وجودها وجوداً يقينياً...

وفي هذا المجال سبق ديكارت أعظم فيلسوف في هذا العصر الحديث يقول ابن حزم: إننا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية وترك استعمال الجسد جملة، وتبرأ منه حتى أنه لا يرى من بحضرته ولا يسمع ما يقال امامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان فصح ان الفكر والذكر ليس للجسد المتخلي منه عند إرادتهما[2]إنما هو للنفس الموجودة إذ لا أثر للجسد ولا للحواس في شيء مما ذكرنا.

وهذا نفسه ما قاله ابن ملكا من بعد انك لو فرضت إنساناً خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجوداً وعنده حاضراً لا يغيب عنه... فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء فابن ملكا يرى أن وجود الإنسان غير محتاج إلى دليل عقلي لأن وجوده شعوري واضح ومثبت ولا يحتاج إلى استدلال[3].

وكذلك نجد ابن العبري يقول في هذا الصدد هناك أمور نسلم بها لأول وهلة ولو حاولنا إثباتها بدت لنا أعسر مما نتصور من هذه الأمور حقيقة وجود النفس فوجود النفس أمر فطري لا يحتاج إلى دليل وإنما دليلهما واضح من اسم النفس فإن الاسم دال على مسماه، كما قال أرسطو وإذا كان الإنسان يعقل ويعلم ويدرك ويفهم ويفعل الأشياء التي

---

(١) ابن حزم: رسالة في معرفة النفس ص ١٠٩.

(٢) ابن حزم: الفصل ٦٦ جـ ٥ ص ٧٤.

(٣) ابن ملكا: المعتبر جـ ٢ ص ٣٠٦.

تعجز الحيوانات عن فعلها بحيث انه إذا فارقته النفس عدم تلك الأفعال بأسرها كما أخذ برهان الاستمرار وجود النفس مع تغير أحوال البدن. يقول الغزالي في هذا الصدد: فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل، إذاً لو لم تتبدل لكان لا تتغذى لأن التغذي أن يحل بالبدن بدل ما تحلل. فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء[1] وهذا البرهان نفسه قال به ابن سينا من قبل الغزالي.

وكذلك استخدمه ابن حزم ليبرهن على وجود النفس فقال: وكذلك نرى أن أعضاء الجسد تذهب عضواً عضواً بالقطع والفساد والقوى باقية بحسبها والذهن والتدبير والعقل أوفر ما يكون، فصح ضرورة أن العقال العالم الذاكر؟ المدير المريد هو النفس، وهي غير الجسد إذ الجسد موات[2] فابن حزم يرى أن الجسد يغيره التغير والفساد ولكن النفس مستمرة لا تتغير بتغير الجسد إنما تقوم بأفعالها ووظائفها بعيدة عن الجسد فيصح انها موجودة لوجود هذه الأفعال الدالة عليها. وهذا البرهان إنما يثبت وجود النفس ويبرهن على أن طبيعتها مختلفة عن طبيعة البدن.

ويضيف ابن حزم إلى ما سبق من براهين دالة على وجود النفس برهاناً آخر هو أخلاق النفس وهو يشبه ما سمي عند ابن سينا من قبل ببرهان الأفعال الوحدانية[3] فيقول ابن حزم: ومنها أخلاق النفس من الحلم والصبر والجسد والعقل والعيش والخوف والترف والعلم والبلادة وكل هذا ليس لشيء من أعضاء الجسد فإذا لا شك من ذلك فإنما هو كله للنفس المديرة للجسد[4].

وإن كان لم يشر إلى أنها براهين ابن سينا فابن باجة تكلم هو الآخر عن البرهان الطبيعي وكذلك البرهان السيكولوجي الذي يتحدث عن أحوال النفس وانفعالاتها وكذلك يسوقه ابن باجة برهان الاستمرار الذي يؤكد أن الجسم هو الذي يتبدل ويتغير ويعتريه التحلل والفناء أما النفس فهي باقية لا يلحقها الفساد، وكذلك برهان الرجل الطائر عرض ابن باجة في صياغة جديدة وهكذا نجد أن إثبات وجود النفس كان من أهم المشاكل التي أثارها الفكر الفلسفي وإن كان كثير من فلاسفة الإسلام سلموا بوجود النفس وجوداً حدسياً

(١) الغزالي: معارج القدس ص ٣٣.
(٢) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٧٥.
(٣) الدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل ص ٨٢.
(٤) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٧٥.

مؤكداً ظاهراً بغير حاجة إلى براهين عقلية إلا أننا رأينا البعض يسوق الأدلة الشرعية والعقلية لإثبات وجود النفس لمن سايره الشك في وجودها.

ويقول ابن حزم في هذا الصدد: إنا نرى من فقد جسده وبيته ومع ذلك حاضر الذهن، قوي العقل والتمييز والنطق والحكمة فهذا دليل على أن المدرك للأمور الفعال المميز الحي هو شيء غير الجسد وهو النفس الموجودة الثابتة الوجود.

فابن حزم هنا يتخذ من الإدراك العقلي والعمليات العقلية دليلاً على وجود النفس كما فعل من قبل ابن سينا وإن كان ابن سينا قد ركز على التفرقة بين أفعال الإنسان وغيره من أنواع الحيوان وأن الإنسان هو الذي يدرك المعاني الكلية المجردة من كل طابع حسي. وقد أخذ الإمام الغزالي بهذا البرهان أيضاً ليثبت وجود النفس[1].

ظهر من ذلك أن تلك الأفعال كانت بنفسه المذكورة[2] أي أن ابن العبري يرى هو كذلك أن وجود النفس واضح ومؤكد وفطري لا يحتاج إلى دليل، وإلى هذا القول يذهب ابن باجة هو الآخر فيقول (إن النفس من الأمور الظاهرة الوجود وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة، وهو من يفعل لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره)[3] إلا أننا نجده يدلل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التي ساقها ابن سينا ولو أنه لم يذكره صراحة.

فابن سينا قدم براهين عدة لإثبات وجود النفس وقد أوضحت تميز النفس عن البدن ويقول الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور إن محاولة ابن سينا ليست الأولى في تاريخ الفلسفة، غير أنها تميزت عن سابقتها بالشمول والدقة والعمق، وفي ذلك يقول: لقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس قديمة ومتوسطة ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استيعابها وتنوعها وقد أورد ابن سينا عدة براهين على إثبات وجود النفس هي:

١ ـ البرهان الطبيعي السيكولوجي.

٢ ـ وحدة الأنا ووحدة الظواهر النفسية.

٣ ـ برهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر المعلق في الفضاء وقد أخذ ابن باجة عنه هذه البراهين لإثبات وجود النفس الإنسانية.

---

(١) الدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل ص ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٢) ابن العبري: مقالة مختصرة في النفس البشرية نشرة الآباء اليسوعيين ص ٧٧) ص٧٧.

(٣) ابن باجة: النفس ص ٣٦.

فابن حزم يثبت وجود النفس بوجود أخلاقها الدالة عليها. وقد قال كذلك إن الأخلاق محمولة في النفس ولا قوام لمحمول دون حامل فلا بد أن تكون النفس موجودة لوجود هذه الأخلاق.

ومن هنا يظهر بوضوح مدى ارتباط النفس بالأخلاق عند ابن حزم وهو ما لاحظناه وأكدته كتاباته ومؤلفاته وما سنحاول أن نكشف عنه في هذا الكتاب بإذن الله من إطار الفلسفة الإنسانية ولذلك فيهمنا الآن أن نعرض لطبيعة النفس ونبين أهم خصائصها ومميزاتها.

١٨ - طبيعة النفس

ومن التعريفات التي قدمها الفلاسفة والمتكلمون للنفس، وأيضاً كل البراهين التي استدلوا بها على وجودها نستطيع عن طريقها أن نتعرف على طبيعة النفس وأهم سماتها.

وقد ذهب الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي إلى القول بأن النفس جوهر أو هي ذات روحية تفيض من العالم الأعلى على البدن فتكسبه الحياة والحركة والعلوم والمعارف حتى تستكمل.

وقد أكدت تعريفاتهم وبراهينهم على أن جوهر النفس مغاير للبدن وقد وافقهم على ذلك الفيلسوف الأخلاقي ابن مسكويه حينما قال إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس تدرك وجود ذاتها وتعلم أنها تعمل.

أما ابن حزم فيقول إن النفس جسم ذات طبيعة بلا شك وإنها عالمة فاعلة حساسة لا محسوسة ذاكرة مدبرة مميزة حية خفيفة غاية الخفة وإنها حاملة لصفاتها لا محمولة.

هذه هي خواصها وحدودها التي بانت بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والرذائل[1] فابن حزم يتحدث عن طبيعة النفس ويبين خصائصها وأهم سماتها التي تميزها عن سائر الأجسام لأنها جسم وليست بجوهر.

أما ابن باجة فقال إن النفس جوهر وصورة في آن واحد فهي جوهر مفارق إذا نظرنا إليها في حد ذاتها وصورة إذا أخذنا في اعتبارنا صلتها بالجسم[2].

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٧٩.

(٢) ابن باجة: النفس ص ٣٤ - ٣٨.

وكذلك ابن رشد يرى أن النفس الإنسانية جوهر مستقل وهي في الوقت نفسه صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلٰهية وهي إلى جانب ذلك ذات روحية غير جسمية، أي أن ابن رشد يرى أن النفس ذات مستقلة تدبر الجسم وهي في الوقت نفسه صورته، إذ لا وجود له إلا بها، فليس اتحادها به اتحاداً فرضياً كما كان يقول ابن سينا ولا جوهرياً كما كان يقول أرسطو، بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضته العناية الإلٰهية[1].

أما الغزالي فعلى الرغم من أنه نقد الفلاسفة وبين تهافت آرائهم إلّا أنه استعان بنظريتهم في الفيض أو الصدور على تفسير حدوث النفس وبيان طبيعتها فالنفس عنده وسط بين عالمين: عالم الحق أو الأمر وعالم الحدس أو البدن ولما كانت هذه طبيعتها وجب أن تحتوي على قوتين. أما القوة الأولى فهي التي تتجه بها النفس صوب عالم الملكوت لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم. والقوة الثانية تتجه نحو البدن لكي تديره وتصرفه وهي التي يدرك بها الإنسان الحسن والقبيح، الخير والشر، ويسمي الغزالي هذه القوة اسم العقل العملي، كما يطلق على القوة الأولى اسم العقل النظري.

أما الفخر الرازي فكان يرى أن النفس جوهر مستقل مفارق وهي مجردة فلا هي بجسم، ولا منطبعة في جسم[2].

وإن كان الفلاسفة قد أجمعوا على أن النفس جوهر إلا أننا نجد المتكلمين يميلون إلى القول بأن النفس جسم مع هذا نجد أن الجميع لا يختلفون كثيراً حول طبيعة النفس وأفعالها فابن حزم يؤكد أن من طبيعة النفس الفعل فالفعل هو من عمل النفس لأنه لو كان الفعل الجسد لكان فعله متمادياً وحياته متصلة في حال نومه ونحن نرى الجسد صحيحاً سالماً لم ينتقص منه شيء من أعضائه وقد بطلت أفعاله كلها جملة. فصح أن الفعل والتمييز إنما كانا لغير الجسد بل هو النفس المفارقة أي أن ابن حزم يرى كذلك أن النفس مفارقة للبدن وليست منطبعة فيه فابن حزم يؤكد أن النفس هي الفعالة الذاكرة العالمة وأنه قد تنقطع أعضاء الجسد وتفنى والقوى باقية بحسبها فصح أن الفعال العالم الذاكر المريد هو غير الجسد إنما هو النفس التي من أهم خصائصها العقل والتمييز.

ويرى أيضاً ابن حزم أن النفس حساسة لا محسوسة وهي العالمة التي تعلم نفسها وغيرها وهي القابلة لأعراضها التي تتعاقب عليها من الفضائل والرذائل المعلومة بالعقل.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٦٣.

(٢) الرازي: المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٣٤.

فابن حزم يصرح بأن من طبيعة النفس الفعل والعلم والإحساس والتميز وكذلك الأخلاق هي من طبيعتها وكذلك هي المتحركة باختيارها المحركة لسائر الأجسام وهي مؤثرة فيها وهي التي تتألم وتفرح وتحزن وتغضب وترضى تعلم وتجهل وتحب وتكره وتذكر وتنسى[1].

أي ان جميع العمليات النفسية والعقلية هي من طبيعة النفس ومن وظيفتها.

وقد قال الفلاسفة من قبله بذلك فأرجعوا جميع العمليات النفسية والعقلية إلى النفس الإنسانية واتخذوا منها أدلة على وجود النفس فابن سينا أثبت عن طريق الإدراك العقلي وجود النفس واستخدم برهان الاستمرار في بيان طبيعة النفس ومن لغتها لطبيعة البدن وتابعه في ذلك كل من الإمام الغزالي[2] والإمام الرازي وكذلك نرى ابن حزم يؤكد على أن طبيعة النفس البساطة فهي بسيطة غير مركبة لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى فهو من طبيعة واحدة وما كان ذا طبيعة واحدة فقوته من جميع أبعاضه وفي بعضها سواء.

ولذلك لما كانت النفس بسيطة عند ابن حزم فهو يرفض أن تكون النفس مزاج مجتمع متولد من أخلاط الجسم وبالتالي يبطل القول بأن النفس مكونة من العناصر الأربعة التي منها يتركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار وكلها موات بطبعها، ومن الباطل الممتنع أن يجتمع موات وموات وموات فيقوم منها حياة فبطل أن تكون النفس مزاجاً وكذلك يذهب ابن حزم إلى القول بأن النفس إما أن تكون متخلّلة لجميع الجسد من خارج كالثوب وإما أن تكون متخللة بجميعه من داخله كالماء في المدرة وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ وتكون قواها منبثة في جميع الجسد.

ولذا فتحريك النفس لما تريد من الجسد يكون مع إرادتهما لذلك بلازمان كإدراك البصر لما يلاقي في البعد بلازمان. وإذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللاً لذلك العضو إن كانت متخللة لجميع الجسد من داخله أو مخللة له من خارجه بل يفارق العضو الذي يبطله حسه من الوقت وتنفصل عنه بلازمان. ويكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملىء ماء[3].

فابن حزم يؤكد أن النفس بخلاف البدن وهي ليست منطبعة فيه إنما هي بخلافه وإنها

---

(1) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٨١.

(2) الغزالي: معارج القدس ص ٣.

(3) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٧٨.

منذ أن حلت فيه كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شغلها لها كل ما سلف وإن الجسد مؤذ للنفس[1] وهو ميت جاهل وهي حيّة عالمة، وفي هذا القول نرى بوضوح تأثر ابن حزم بأفلاطون وأخذه عنه القول بأن الجسد مؤذ للنفس وأن النفس حلت في البدن مع تأكيده أن النفس جسم وليس بجوهر لأنه ليس في العالم إلا الأجسام والأعراض وليست النفس عرضاً إذن فهي جسم.

وكذلك نجد أن أقوال ابن حزم هنا إنما تقارب مذهب ابن سينا في أن النفوس كانت في عالم قدسي علوي وأنها هبطت منه كارهة وإن من طبيعتها أن تحاول الصعود والفرار من العالم الحسي وهذا كله إنما هو أثر أفلاطون وقد ظهر واضحاً خاصة في قصيدته المعروفة في النفس التي عبر فيها ابن سينا عن رأيه في طبيعة النفس وأن اتصالها بالبدن جعلها تنسى كل ما كانت تعلمه وأن اتصالها به مؤذ لها.

وفي هذا الاتجاه نجد ابن حزم يصرح هو الآخر بأن النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء وأطلب للعلو وهي تخفف الجسد إذا كانت فيه لأنها خفيفة غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية وهذه هي خواصها وحدودها التي بانت بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة من الفضائل والرذائل.

أي ان النفس عند ابن حزم جسم بسيط خفيف ذاكر عالم مدبر للجسد محرك له تطلب الصعود أو الخلاص وهي حاملة للأخلاق فهذه هي طبيعتها وخصائصها التي تميزها عن غيرها من الأجسام الأخرى المركبة. فابن حزم يحرص على تأكيد الجانب الأخلاقي للنفس وهو شغله الشاغل وهنا يظهر مدى الترابط بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق وهو ما حرصنا على بيانه وإظهاره في هذا الكتاب. لأن النفس هي العلم والعمل والخلق القادرة على العطاء والبذل والفداء. فلا بد من تنمية قدراتها وتطوير إمكانياتها لتحقيق الخير لذاتها ولغيرها لتسعد الإنسانية وتتقدم البشرية. وهذا كله ممسكنا ما دمنا عرفنا طبيعة النفس وسماتها وخصائصها ومميزاتها فهي المديرة للجسد الموجه للسلوك العالمة الحساسة المحركة للبدن ولهذا سنحاول أن نتعرف على علاقة النفس بالبدن وهل النفس هي هو أم هي الروح؟.

١٩ ـ العلاقة بين النفس والروح والبدن

إن تعريف النفس وإثبات وجودها، وبيان طبيعتها إنما يحدد في النهاية العلاقة بين

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٨.

النفس والروح والبدن وهل هي شيء واحد أم أن لكل منها ماهية تخالف الأخرى وإنية تميزها وقد شغلت هذه العلاقة كثيراً من الفلاسفة والمتكلمين واختلفت فيها وجهات النظر حتى اننا نجد الأشعري يعرض لخمسة عشر اتجاهاً في قولهم في الروح والنفس فيقول: واختلفت الناس في الروح والنفس والحياة وهل الروح هي الحياة أم غيرها وهل الروح جسم أم لا؟.

وقد لاحظنا نحن ذلك أثناء عرضنا للتعريفات التي حاول الفلاسفة والمتكلمون أن يتعرفوا بها على النفس ويعرفوها أو تلك البراهين التي قدمها الفلاسفة لإثبات وجود النفس وإنها شيء غير البدن وقد أدّى ذلك إلى ظهور اتجاهات كثيرة مختلفة لديهم، وإن كنا نستطيع أن نميز ثلاثة اتجاهات بارزة في تصوّرهم للنفس وهل هي الروح وما هي علاقتها بالبدن؟.

فالاتجاه الأول يتمثل فيمن أنكر النفس جملة أي أنكر وجود جوهر غير هذه البنية أي الجسد وهو قول طائفة من المعتزلة ذكرهم الأشعري وابن حزم في كتبهم وكان على رأس هؤلاء الذين أنكروا وجود النفس أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم الذي قال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي ولما لم يشاهد النفس بحاسة عينه فقد أنكر وجودها، وكذلك حكى الأشعري ان الأصم الذي كان لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد ويقول: لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهد. وكان يقول: النفس هي هذه البدن بعينه لا غير وإنما جرى عليها هذا على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء، لا على أنها معنى غير البدن[1]. أي ان الأصم كان ينكر وجود شيء اسمه النفس ويرى أن الروح هي الجسد.

وكذلك ذهب أبو الهذيل العلاف المعتزلي إلى القول بأن النفس عرض كسائر اعراض[2] الجسم وذكر الأشعري عن أبي الهذيل أنه كان يقول: «النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عنده عرض وأن الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد على ذلك بقوله عز وجل (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها).

وكذلك يذكر الأشعري أن جعفر بن حرب كان من القائلين بأن النفس عرض من

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٩.
(٢) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٧٤ رسالة الأصول والفروع مخطوطة ٩٦.

الأعراض توجد في هذا الجسم وهي أحد الألات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما وإنما غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام[1].

أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه المادي في النفس الانسانية ويتمثل فيمن قال بأن النفس جسم وهو قول كثير من المتكلمين منهم النظام الذي ذهب إلى أن النفس جسم لطيف مشابك للبدن مداخل فيه[2] وأن الروح هي جسم وهي النفس وزعم أن الروح هي بنفسه وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوي وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعالا على التولد والاضطرار[3].

ويرجع الشهرستاني مذهب النظام في النفس إلى الطبائيين من قدماء فلاسفة اليونان[4]وقد أخذ كثير من المتكلمين المسلمين بمذاهب النظام في النفس فقال الآمدي إن أبا بكر الباقلاني مال إلى هذا القول إذ قال: «والنفس عبارة عن أجسام لطيفة مشتبكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة في بقائها».

وكذلك ذهب الجبائي إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة والحياة عرض أي ان الجبائي وحد بين الروح والنفس كما هي الحال عند كثير من المتكلمين وأنها جسم، وايضاً ارتضى إمام الحرمين هذا المذهب فقال: «والأظهر عندنا أن الروح يقصد بها النفس أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة»[5].

وقد أخذ ابن حزم هو الأخر بنظرية النظام في النفس فقال إن النفس هي الروح وهي اسمان لمسمى واحد ومعناهما واحد[6] وإن النفس عنده جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد وهي بخلاف البدن أي الجسد ويؤكد ابن حازم أن هذا هو مذهب أهل الإسلام والملل المقرة بالميعاد[7].

---

(١) الزمر: ٤٢.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٩.
(٣) المرجع السابق ص ٢٦ ص ٢٨.
(٤) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٥٧.
(٥) الجوين والارشاد ص ٣٧٧.
(٦) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٩٢.
(٧) المرجع السابق ص ٧٤.

وأيضاً ذهب ابن القيم إلى أن رأى جمهور المسلمين هو أن النفس والروح اسمان لمسمى واحد وأن هذا هو مذهب الصحابة[1].

فالمتكلمون المسلمون إنما يتفقون تقريباً على أن النفس هي الروح وأنها بخلاف البدن ما عدا الباقلاني وبعض الأشاعرة الذين قالوا إن النفس ليست هي الروح.

وأكد الإمام ابن القيم أن النفس جسم لا باعتبار اللغة وإنما المقصود بجسميتها أنها تقبل الصفات والأفعال التي يدل عليها الشرع والعقل والحس من الحركة والانتقال والصعود والهبوط والشعور بالعذاب ولأنها تحس في الجسم.

أما الاتجاه الثالث فيتمثل في المذهب الروحي القائل بأن النفس ليست بجسم ولا طول ولا عرض ولا عمق لها ولا مكان بل هي جوهر روحي وقد أخذ بهذا المذهب من المسلمين (متوافقين في ذلك الفكر اليوناني) معمر أحد شيوخ المعتزلة وكثير من الإمامية وبعض الأشاعرة وقد ذكر الأشعري حكاية الجريري عن جعفر بن بشير أنه كان يقول إن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم.

ومن الفلاسفة ذهب الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن مسكويه إلى القول بأن النفس جوهر وشاركهم في هذا الرأي الإمام الغزالي الذي قال إن النفس جوهر مستقل مخالف للبدن يحل فيه فيكون كمالاً ومشرفاً له أي إن النفس عنده جوهر روحي قائم بذاته لا يقع تحت الحس وإن كان وجوده إظهار ما يكون للعقل وكذلك نجد ابن رشد يقول إن النفس ذات حية عالمة قادرة مريدة سميعة متكلمة وهي جوهر مفارق أي مستقل عن البدن[2].

وإلى هذا الرأي انتهى الفخر الرازي فقال إن النفس جوهر روحاني غير جسمي[3].

وهكذا نرى أن المتكلمين كان يميل معظمهم إلى القول بأن النفس جسم أما الفلاسفة فكان معظمهم يميلون إلى القول بأن النفس جوهر.

وقد رفض ابن حزم القول بأن النفس جوهر وذهب إلى أن ذلك دعوى بلا برهان ومن ثم أخذ يبرهن على أن النفس جسم يدحض تسع عشرة حجة لمن زعم أن النفس ليست جسماً حتى ولو كان صاحب هذا القول أرسطو ذاته ثم يستطرد ابن حزم قائلاً (ان ارسطو لم

---

(١) ابن القيم: الروح ٧٩.

(٢) ابن القيم: الروح ص ١٧٩.

(٣) الدكتور محمود قاسم في النفس والعقل ص ١١٤.

ينفِ كون النفس جسماً إنما ذهب إلى القول بأن النفس ليست جسماً كدراً وهو لم يمنع ان تكون جسماً على الإطلاق)[1].

ثم يبرهن ابن حزم على أن النفس جسم بالعلم الذي هو من طبيعتها إذ لا خلاف في أن العلم هو من صفات النفس وخواصها ولا مدخل للجسد فيه أصلاً ولاحظ له فيه فابن حزم يصرح بأن علم النفس يثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس جسم وليست جوهراً لأنها لو كانت جوهراً لتساوى الناس جميعاً في العلم وهذا خير شاهد إذ النفوس مختلفة في مقدار علمها وعلم زيد غير علم عمرو.

ويسوق ابن حزم برهاناً آخر على أن النفس جسم وهو انقسامها إلى أشخاص متغايرة فنفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت النفس واحدة لا تنقسم وأنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض وهي نفس المحبوب وأن تكون نفس العاشق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم العالم ونفس الخائف هي نفس المخوف منه ونفس القاتل هي نفس المقتول وهذا حمق لاخفاء فيه فصح أنها نفوس متغايرة كثيرة مختلفة الصفات حاملة لأغراضها فإذن هي أجسام ولا يمكن أن تكون جواهر[2].

يقول جومز فوجولاز المستشرق الإسباني إن ابن حزم لم يترك حجة من حجج تجسيد الروح إلا ويسوقها ليثبت أن النفس جسم.

وكذلك فالنفس عند ابن حزم ليست عرضاً لأنها عالمة حساسة والعرض ليس عالماً ولا حساساً وأنها حاملة لصفاتها قائمة بنفسها. فهي إذن جسم ولا بد فابن حزم رفض القول بأن النفس عرض كما رفض القول بأنها جوهر ليثبت في النهاية أن النفس جسم ولكنها غير الجسد المادي أي البدن الذي هو موات وهي جسم لأنها إن لم تكن كذلك لكان بين تحريك المحرك لرجله وبين إرادته لتحريكها زمان على قدر معركة الجسم وثقله، لأن النفس هي المحركة للجسد المريدة لحركته.

والواقع أن الحديث عن النفس والروح والجسد والعلاقة بينهم إنما أوضحت أفكاراً كثيرة وأظهرت مشاكل عديدة فهل استطاع هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون أن يقدموا لنا حلاً لهذه المسائل.

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٩١.
(٢) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٨٩.

فالذين أنكروا وجود النفس لم يحلوا المشكلة لأنهم أنكروا وجود أنفسهم وبالتالي فكيف يمكن لنا أن نصدقهم في دعواهم.

أما الذين قالوا إن النفس عرض فتكون صفة من الصفات محمولة وليس الأمر كذلك بالنسبة للنفس لأنها حاملة لا محمولة وهي عالمة حساسة ولا يمكن أن يكون العرض عالماً أو حساساً.

وكذلك من ذهب إلى القول بأن الروح هي النفس وهي جسم قول فيه كثير من الصعوبات إذ كيف يمكن أن تكون الروح جسماً وكيف يمكن أن نتحدث عنها والروح لا يعلم سرها أحد إذ هي من أمر الله.

وكذلك من ذهب إلى القول بأن النفس جوهر فيكون معنى كلامه أن النفس واحدة لجميع الناس وهذا غير حاصل فكل واحد لديه نفس مختلفة عن الأخرى والنفوس كثيرة وعلى هذا الأساس يمكننا ان نقول ان النفس غير الروح وغير البدن وإن بكل واحدة من هؤلاء ماهية مميزة عن الأخرى ولها وظيفة مختلفة وإنهم مكونات الإنسان. وقد مال الإمام الغزالي إلى هذا الرأي حين عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق وإن هذا الحيوان الناطق إنما ينقسم إلى ثلاثة أشياء نفس وروح وجسم أما الجسم فهو المؤتلف من المواد والعناصر الحاملة لروحه ونفسه وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين وهو الضاحك والروح هو الجاري في العروق والشرايين أي الحرارة الغريزية المنبثة في العضلات والأعصاب وهي موجودة للبهيمة وبها حياتها. ثم يأتي أمر النفس وهي التي تفصل بين الآدمي والبهيمة وهنا يسترشد الغزالي بالكتاب الكريم حين يقول ﴿ لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾[1].

ثم قوله (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي)[2] فهنا إخبار عن ثلاثة أمور: جسم وروح ونفس.

فالنفس هي التي أضافها الله إلى الإنسان ليعبر عن أفعاله في الأكل والجماع والتصرف وهذا يعني عند الغزالي أن الروح هي الجانب الغريزي الشهواني المنبث في الأعصاب والعضلات والنفس هي الجانب العقلي في الإنسان الذي حرمت منه حيوانات فصارت غير

---

(١) المؤمنون: ١٢.

(٢) الحجر: ٢٩.

عاقلة وغير مكلفة ويعني ذلك أن الحيوان جسم وروح فقط أي أن الإنسان هو النفس والروح والبدن(١).

وهذا الرأي هو ما انتهينا إليه في مناقشتنا للانسان وماهيته ومكوناته ويهمنا الآن أن نعرف ما إذا كانت النفس قديمة أم حادثة بحدوث البدن أو بحدوث الروح إذ من المسلم به أن الله خلق الروح عند خلقه للبدن فما هو إذن موقف النفس، هذا ما سنحاول معرفته الآن.

٢٠ ـ النفس قديمة أم حادثة

في الواقع أن الكلام عن النفس وهل هي جوهر أم جسم وبيان العلاقة بينها وبين الجسد والروح إنما يجرنا بالضرورة إلى الكلام عما إذا كانت النفس قديمة أم حادثة.

لقد اختلف الفلاسفة والمتكلمون في هذه المسألة اختلافاً كبيراً ويرجع ذلك الاختلاف إلى الفلسفة اليونانية من ناحية وإلى العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى فمذهب معظم فلاسفة اليونان أن النفس كانت توجد في مكان قدسي قبل أن تحل في الأجساد وكانت تنعم في هذا المكان بالسعادة الكاملة. ثم ارتكبت جريرة ما فعوقبت على ما فعلت وحق عليها أن تهبط من نعيمها إلى الأرض وقد انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي ولكن وجد فيها أكثر المتكلمين ما يخالف العقيدة الإسلامية التي تؤكد أن كل شيء مخلوق بقدرة الله حادث بعد أن يكن ولذلك كانت النفس حادثة مخلوقة ومع هذا يمكننا أن نرى عند المفكرين المسلمين اتجاهين في هذه المسألة تبعاً لتعريفاتهم للنفس.

١ ـ الرأي الأول هو رأي بعض الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر مجرد عن المادة قديم موجود قبل الجسد قد هبط من العالم العلوي و فاض على الجسد ومن هؤلاء الفارابي وابن سينا الذي قال إن النفس جوهر بسيط هبط إلى الأجرام البشرية من عالم الأزل وحكم عليه الباري بالبقاء فيها زمناً معيناً تشعر النفس فيه بأنها غريبة عن الجسد متألمة ممن حولها وقد تصاب بنقص في حالة حلولها في ذلك الجسد فتصبح مفتقرة إلى الطهارة والنقاء ووسيلة ذلك أن تتحلى بالفضائل الطيبة والأخلاق العالية وأن تتكمل بالعلم ويظهر بوضوح من كلام ابن سينا هذا مدى التأثر بالنظريات اليونانية التي انتقلت إلى العالم الإسلامي وأثرت في كثير من المفكرين المسلمين حتى أننا نجد إماماً من أهل

---

(١) الغزالي: معراج السالكين ص ٩ ـ ١٨.

السنة وهو ابن حزم يصرح هو الآخر بأن الجسد مؤذ للنفس وإنها منذ أن حلّت فيه كأنها وقعت في طين مخمر فأنساها شغلها به كل ما سلف لها.

وكذلك نجد صورة أخرى لدى المسلمين تأثروا فيها أيضاً بالفكر اليوناني وخاصة نظرية الفيض الأفلاطونية وذلك عند الإمام الغزالي الذي بلغ من تشيعه لهذه النظرية أن أخذ يؤول بعض النصوص الشرعية لكي تتفق مع نظرية الفيض التي تقول بأن النفوس البشرية تفيض على الأجسام عند استعداد هذه الأخيرة لقبولها وليس هذا الفيض مباشراً بل يتوقف على أمور كثيرة فإن استعداد الجسم لقبول النفس الخاصة به رهن بحركات الأفلاك السماوية.

ولكن الغزالي لا يلبث أن يفرق بين الفيض والحدوث فيرى أنه لا بد من وجود صلة وثيقة بين تلك النفس الحادثة وبين الجسم الذي تحل فيه وتظهر هذه الصلة على هيئة نزوع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحواله والاجتذاب إليه دون غيره فلحدوثها إذاً جانبان أحدهما من جهة مصدرها وهو الوجود الإلهي الذي يعد ينبوعاً لكل وجود والذي يفيضه على كل كائن يقبل صفة الوجود أي أن الغزالي يرى أن الفيض هو منبع الوجود للذات الإنسانية حتى تفيض النفس على الجسد القابل لذلك وكلما كان القابل مستوياً حدثت فيه الصورة وكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها من غير تغير في الواهب أما ابن رشد فقد حاول أن يوفق بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية ويوائم بين العقيدتين فقال إن النفس وإن كانت صورة للبدن فإنها جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ولكنه رأى من جهة أخرى أنها لا تفيض من العقل الفعال أو واهب الصور كما قال من سبقه من فلاسفة الإسلام وذلك لأن الله وحده هو الذي يخلق جميع الكائنات روحية أو مادية خلقاً مباشراً أي دون حاجة إلى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته.

وكذلك حاول ابن حزم من قبل ابن رشد أن يوفق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية فذهب إلى القول بأن النفس قد خلقها الله قبل أن يخلق الجسد منذ آباد الدهور ويستشهد على صحة رأيه بقول الله عز وجل **﴿إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾**[1] فالله تعالى خلق النفوس منذ أن خلق آدم عليه السلام وأن الحياة هي ضم الجسد إلى النفوس وهو نفخ الروح وأن النمو هو عود من النفس إلى ذكرها فهي لا تنمو

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

النمو المادي مثلما هو الجسد ولا تتغذى كما يتغذى الجسد وأن الجسد مؤذ لها إذا انشغلت به وبمطالبه والحنين إلى الخلاص من هذا الجسد الذي هو مؤذ لها هو مطلبها وهنا يظهر أثر الفكر اليوناني خاصة سقراط وأفلاطون لقولهما بأن سبب فساد النفس هو ارتباطها بهذا الجسد الذي هو موات.

فالنفس عند ابن حزم مخلوقة خلقها الله منذ آباد الدهور وأن الحياة هي ضم النفس إلى البدن إن نفخ الروح فيه[1] أي ان وجودها سابق لوجود البدن ويظهر ذلك بوضوح في قوله «يا أيتها النفس المشرقة على ذلك كله ألست التي لم تقنعي بهذا المقدار من العلم على عظمه وطوله ولا ملأ خزائنك هذا الحظ من الإشراق على كبر شأنه وحوله حتى تعديت إلى ما كان قبل حلولك في هذا الجسد وارتباطك به من أخبار القرون البائدة والممالك الدائرة والأمم الغابرة والوقائع الشنيعة ألست التي لم يكفك هذا كله حتى تجاوزت العالم بما فيه وطفرته من جميع نواحيه أفشاهدت الواحد الأول ووقفت إلى الحق الأول المبدع للعالم بكل ما فيه فأشرفت على أنه هو وتوهمت إحداثه لكل ما دونه لتوهمك بكل ما شاهدته بحواسك فأحطت بكل ذلك علماً واحتويت على جميعه فهماً[2]».

ومن كلام ابن حزم هذا نستطيع أن نقول إن ابن حزم قد حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية في قولها إن الله خالق كل شيء وبين الفلسفة اليونانية التي تقول إن النفوس كانت تعيش في عالم أدنى قبل حلولها في الأجساد الإنسانية مما جعل ابن حزم يقدم بالخلق القديم واستخدم منجمه الظهري في فهم الآية القرآنية ﴿**إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم**﴾[3] فقال إن الله خلق النفوس منذ آباد الدهور.

وقد ناقش ابن القيم هذه المسألة وذكر أن العلماء قد اختلفوا فيها فزل من زل وضل من ضل ولكن الله سبحانه وتعالى قد هدى أتباع رسول الله عليه الصلاة والسلام للحق وللصواب الظاهر فقد أجمعت الرسل صلوات الله عليهم على أن النفس مخلوقة محدثة مصنوعة مدبرة وهذا القول عندهم معلوم من الدين بالضرورة وقد صار على هذا الرأي الصحابة والتابعون وتابعوهم إلى أن ظهر قوم ممن قصر فهمهم في الكتاب والسنة فزعموا أنها قديمة غير مخلوقة لله تعالى محتجين على ذلك القول بأنها من أمر الله تعالى كما قال

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٨٨.

(٢) ابن حزم: رسائل في معرفة النفس تعدها ضمن مجموعة رسائل ابن حزم الدكتور احسان عباس ص ١١٠.

(٣) الأعراف: ١٧٢.

جلّ شانه ﴿قل الروح من أمر ربي﴾وأمر الله تعالى غير مخلوق فثبت أنها قديمة غير مخلوقة.

وكذلك قوله تعالى ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ فقد أضاف الله الروح له كما أضاف سمعه وبصره وقدرته وهذه الأشياء قديمة فتكون النفس قديمة أيضاً ومنهم من توقف عن القول بأن النفس حادثة أم قديمة فقالوا نحن لا نقول إنها مخلوقة ولا غير مخلوقة وقد أكد ابن القيم ان النفس مخلوقة حادثة[1] واستدل على ذلك بأدلة كثيرة[2] منها قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقوله عز وجلّ لسيدنا زكريا ﴿أوقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾[3] ووجه الدلالة من هذه الآية على أن النفس مخلوقة إن النفس حدثت بعد أن لم تكن. ويستدل أيضاً على أن النفس حادثة بقوله لو كانت قديمة غير مخلوقة لكانت مستغنية بنفسها في وجودها وصفاتها وكمالها. وهذا باطل وإن فقرها إليه سبحانه وتعالى في وجودها وصفاتها من لوازم ذاتها ليس معللاً بعلة فإنه أمر ذاتي لها كما ان استغناء ربها وفاطرها ومبدعها من لوازم ذاته تعالى ليس معللاً بعلة فهو سبحانه الغني عن عباده الذات وهم الفقراء إليه تعالى[4].

أي ان ابن القيم وابن رشد وابن حزم يذهبون إلى القول بأن النفس مخلوقة من الله تعالى وكل مخلوق محدث وذلك بخلاف اتجاه الفارابي وابن سينا اللذين قالا بأن النفس إنما فاضت عن أخر العقول الفلكية وهو ما سموه بواهب الصور أو العقل الفعال وقد رأينا الغزالي قد تأثر بأقوالهم هذه وإن كان قد مال إلى تكيفها مع النصوص الدينية.

وتوجد في العالم الاسلامي نظرية أخرى في فيض النفوس الانسانية هي النظرية الاشراقية لدى شهاب الدين السهروردي المقتول الذي ذهب إلى القول بأن لكل نوع من أنواع الموجودات مثالاً هو نموذج له واصل ومدبر وحافظ وهو رب ذلك النوع أو طباعه التامة والطباع التامة الخاصة بالنوع الإنساني هي العقل الفعال(٥)

وقد كان الفيلسوف ابن ملكا ابو البركات البغدادي يميل إلى هذا القول فقال «إن

---

(١) ابن القيم: الروح ص ٢٠١.
(٢) الرعد: ١٩.
(٣) مريم: ٩.
(٤) ابن القيم: الروح ص ٢٠١ وما بعدها.
(٥) السهروردي: ٩١ أصول الفلسفة الاشراقية، ص٢٠٢.

لكل شخص أو مجموعة من الاشخاص روحاً كوكبية تكون علة وجوده تؤيده وتحرسه وتلهمه وتسمى طباعاً تامة وبما أن هذه الارواح العالية متباينة فيما بينها من حيث الطبيعة فإن معلولاتها وهي النفوس الانسانية[1] مختلفة أيضاً في طبائعها فتتشابه وتتقارب وتختلف وتتباين وتتحارب وتتباغض بحسب أحوال عللها وقد تابع الفخر الرازي معتقد أبي البركات هذا فقال في كتابه المطالب العالية إن ثمة طائفة من الفلاسفة تقول إن الأرواح الفلكية مختلفة وإن كل واحد منها علة لوجود مجموعة من النفوس الانسانية[2].

وقد حاول الرازي أن يرد هذه الأقوال إلى حديث الرسول ﷺ «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» وبهذا القدر نستطيع أن نقول ان المسلمين قد اختلفوا في أقوالهم في النفس الانسانية وهل هي قديمة أم حادثة فالمتكلمون يرون أن النفس حادثة مخلوقة خلقها إله مثل خلقه لسائر مخلوقاته لأنه تعالى خلق كل شيء.

أما الفلاسفة الإسلاميون فذهبوا مذاهب مختلفة متأثرة بالفكر اليوناني فقال بعضهم بالفيض وقال آخرون بالصدور مما يفهم منه أن النفس قديمة لديهم وليست حادثة ويذهب ابن حزم إلى القول بأن النفس من جملة الأجسام المحتاجة إلى من يمسكها ويشدها ويقيمها وحاجتها إلى ذلك كحاجة سائر الأجسام في العالم والفاعل لكل ذلك هو الخالق الباري المصور عز وجلّ فبعض أمسكها بطبائعها التي خلقها فيها وصرفها فضبطها لها هي فيه وبعض أمسكها برباطات ظاهرة كالعصب والعروق والجلود ولا فاعل لشيء من ذلك دون الله تعالى[3].

ثم يمضي ابن حزم قائلاً «إن النفس كانت قبل تركيب الجسد على آباد الدهور وإنها باقية بعد انحلاله»[4] أي انه من القائلين بخلود النفس والخلود يعني أن النفس لا تموت فكما كانت مخلوقة من القدم فهي باقية لا تموت ولكن هل قال الفلاسفة والمتكلمون بذلك أيضاً هذا ما سنحاول أن نعرفه بعد أن نتحدث عن وحدة النفس وقواها.

٢١ ـ وحدة النفس وقواها

إذ كنّا قد تكلمنا عن طبيعة النفس وماهيتها وتحدثنا عن العلاقة بينها وبين البدن ثم

---

(١) أبو بركات البغدادي: المفيد في الحكمة جـ٥ ص ٣٩٠.
(٢) الرازي: المطالب العالية جـ ٢ ص ٣٠٧.
(٣) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٨١.
(٤) المرجع السابق جـ ٥ ص ٨٨.

أثبتنا حدوثها بعد أن لم تكن فالواجب الآن معرفة قواها ووظيفة كل قوة فيها. ونستطيع في البداية أن نقول إن المسلمين قد ذهبوا في هذه المسألة ثلاثة مذاهب منهم من تابع قول أفلاطون ومنهم من مال إلى رأي أرسطو وآخرون اتجهوا إلى النص الديني يلتمسون منه معرفة النفس ووظيفتها.

وكان الفارابي أول المتحدثين في هذه المسألة وأول من فصل القول في النفس وقواها فقال فإذا حدث الانسان فإن أول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغازية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة ويحدث مع الحواس نزوع إلى ما يحسه فيشاقه أو يكرهه ثم فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هي القوة المتخيلة وهي تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ويقترن بها نزوع نحو ما تتخيله ثم بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم وتقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله[1]، وهي القوة الخلقية التي تشرف على سلوك الإنسان وتميز له الفضائل من الرذائل.

فالفارابي يتحدث عن قوى ثلاث للنفس الانسانية هي القوة الغازية والقوة الحاسة والقوة الناطقة ثم يفصل القول في كل قوة من هذه القوى وهو لا يخرج في أقواله عما وضعه أرسطو من قبل الذي رفض قول أفلاطون من أن للإنسان ثلاث نفوس مستقلة ولكل واحدة منها مركز خاص في البدن فالنفس العاقلة في الرأس والغضبة في القلب والشهوانية في البطن وذهب أرسطو إلى أن النفس واحدة لها قوى متعددة وتتميز كل قوة من هذه القوى بفعل خاص كالتغذي أو النمو أو التوالد أو الاحساس أو الحركة أو الشهوة أو التمثيل أو الادراك وقد تابع أكثر فلاسفة الاسلام أرسطو وأرتضوا رأيه كما ظهر من قول الفارابي.

وكما قال ابن سينا الذي اهتم بتحليل قوى النفس وبيان وظائفها تحليلاً عميقاً ورتب قواها ترتيباً متصاعداً من أدناها إلى أعلاها.

وذكر أن النفس الانسانية تنقسم قواها إلى عاملة وعالمة وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم فالعاملة أو العقل العملي مبدأ محرك لبدن الانسان فتظهر منه الافعال الجزئية الخاصة بالروية ولها اعتبار إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها فإذا اعتبرت بالقياس إلى القوة النزوعية

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٠.

حدثت فيها هيئات تخص الإنسان يتهيأ بها بسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها وإذا اعتبرت بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة حدث عنها استنباط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية وإذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها تولدت منها الآراء الزائفة المتهورة مثل أن الكذب قبيح وأن الصدق حسن وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن وهي التي تسمى اخلاقاً[1].

أما القوة العالمة فهي قوة نظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فإن كانت مجردة بذاتها فذاك وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء[2].

وهذه القوى عند ابن سينا مترابطة لأنها تصدر عن أصل واحد وهو النفس ويختلف ظهورها حسب استعداد الجسم لها فالنمو والتغذي والحركة تظهر في وقت مبكر عن الخيال والادراك العقلي مثلاً ومن هذا كله يتبين مدى التقارب في الرأي بين الفارابي وابن سينا وأرسطو في كلامهم عن قوى النفس وكذلك تابع ابن باجه أرسطو في القول بأن النفس ليست منقسمة إلى أجزاء والدليل على ذلك أن الانسان قد يلحقه تغير فيوجد في بداية أمره جنيناً ثم يتدرج طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً وقد يكون عالماً بعد أن كان جاهلاً ومع ذلك هو في كل هذه الأحوال واحد بالعدد.

وكذلك إذا قطعت يد انسان أو رجله أو انتزعت عينه إلا أنه واحد فالصبي قد تسقط اسنانه وينبت له غيرها وهو واحد بعينه[3].

فابن باجة لا يقول بانفصال قوى النفس ووظائفها بل يثبت بأوله بينة وحدة الحياة النفسية.

فالنفس هي المبدأ الذي يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحر المركب من النفس والجسم معاً.

وقد اهتمت فلسفة ابن باجة بالحديث عن النفس فأفرد كتاباً خاصاً تحدث عنها حديث العارف بها وما حولها وفصل القول في قوى النفس ووظائفها وظهرت الغاية من ذلك كله في كتابه «تدبير المتوحد» لأن المقصود بالتدبير تدبير الأفعال الانسانية وتوجيهها

---

(١) ابن سينا: النجاة ص ٢٦٧ ـ ص ٢٩٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٩.

(٣) ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

إلى غاية مقصودة وهي الاتحاد بالعقل الفعال والمقصود بالمتوحد الانسان الكامل الذي يتبع عقله ويسيطر على غرائزه وشهواته فهو فيلسوف يحيا عقلية على أساس الفكر والروية التي هي من صميم عمل النفس الانسانية وكذلك وافق الغزالي ابن سينا في تصويره لقوى النفس فقال: مثل نفس الانسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته. فإن البدن مملكة النفس وعالمه وقواه وجوارحه بمنزلة الصانع والعلة والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل. والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة والغضب والحمية له كصاحب شرطة والعبد الجالب للميرة كذاب مكّار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشر الهائل والسم القاتل وديدنه وعادته منازعة الوزير الناجح في كل تدبير يدبره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته له في آرائه ساعة كذلك النفس متى استعانت بالفعلي وغلّبت القوة الغضبية وسلطتها على الشهوة وأستعانت بأحدهما على الأخرى فتارة بأن تقلل مرتبة الغضب وغلوائه محلا به الشهوة واستدراجها وتارة بقمع الشهوة ويقهرها بتسليط القوة الغضبية عليها أعتدلت قواه وحسنت أخلاقه[1].

فالغزالي يهتم ببيان قوى النفس وكيف يمكن السيطرة على القوى الشهوانية في الجسد والتحكم فيها حتى تنصلح الأخلاق وتتهذب النفوس فهو يتحدث عن قوى متعددة للوظائف في النفس الانسانية وكذلك يرى الغزالي أن هذه الأفعال الصادرة من الانسان انما تتعلق بالنفس كلها أي انه من القائلين بوحدة النفس مثل الفارابي و ابن سينا وابن باجة وليس تعدد النفوس انما تعدد القوى وإن هذه القوى متدرجه في الوظائف وإن للنفس قوتين إحداهما عالمة والأخرى عاملة والقوة العالمة تنقسم إلى القوة النظرية كالعالم بأن الله تعالى واحد والعالم حادث وإلى القوة العملية وهي التي تفيد علماً يتعلق بأعمالنا مثل العلم بأن الظلم قبيح ولا ينبغي فعله وأن مطلبها هي الخير أو الثواب وبهذا ترى مدى التشابه في أقوال الغزالي مع ابن سينا والفارابي إلى ابن باجة في هذه المسألة وحرصهم على إثبات وحدة النفس وأن لها قوى ووظائف كثيرة متدرجة كالتغذي والنمو والحس والحركة والادراك العقلي والافعال الوجدانية وهو ما ذهب أرسطو إليه كذلك ترى ابن حزم على الرغم من تأثره بافلاطون في حديثه عن قوى النفس إلا أنه يؤكد وحدة النفس وأنها ذات وظائف متعددة وقوى مختلفة فهو يتحدث عن قوى النفس الثلاث دون أن يذكر تقسيمها وكأنما أمر هذه القوى مسلم به فيقول وأهل العقول مختلفون في تصويب هذه

---

(١) الغزالي ص ٩٧

الأخلاق. فذو القوة الغضبية التي هي غالبة على نفسه لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية الغالبة على نفسه وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة الناطقة العاقلة على نفسه[1].

أي ان ابن حزم يتحدث عن قوى ثلاث للنفس الانسانية وهي القوة الغضبية والقوة النباتية والقوة الناطقة وهو في هذا إنما يأخذ عن أفلاطون القول الثلاث نفوس وإن كان ابن حزم يحرص على بيان أنها قوى ليست نفوس مستقلة ليؤكد وحدة النفس وعدم انقسامها فيقول: (إن النفس محتملة للتجزيء بالقوة وإن كان التجزيء بعد امها غير موجود بالفعل[2].

واتجاه ابن حزم الديني وغلبته عليه يجعله يتحدث عن قوى النفس بحكمة دينية فيقول طالب الآخرة متشبه بالملائكة وطالب الشر متشبه بالشياطين وطالب الغلبة متشبه بالسباع وطالب اللذات متشبه بالبهائم ثم يضيف أن العاقل لا يغتبط بصفة يفوقه فيها سبع أو بهيمة وإنما يغتبط بتقدمه في الفضيلة التي أبانه الله بها عن السباع والبهائم وهي التمييز وليستشهد بقوله عز وجلّ ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾[3].

ورغم أن ابن حزم يلتمس النص الديني إلا أنه يفسر محاربة الهوى تفسيراً فلسفياً فيقول أن نهي النفس عن الهوى جامع لكل فضيلة لأن نهي النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع العصبي وعن الطبع الشهواني ثم استمال النفس للمنطق لأن النفس به بانت عن البهائم والسباع ثم يستشهد بقول رسول الله ﷺ «لا تغضب» وأمر عليه السلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه فلم يلبث ابن حزم أن فسر الحديث الشريف مثلما فسر الآية القرآنية فقال إن النهي عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها وفي أمره بأن يحب المرء لغيره كما يحب لنفسه ردع النفوس عن القوة الشهوانية وجمع لازم العدل الذي هو قائده النطق الموضوع في النفس الناطق، فهو يوضح قوى النفس الثلاث ويبين وظيفتها وهو يستقي أصوله من أفلاطون مع مواءمة إسلامية يربط فيها بين قوى النفس وطباعها وأخلاقها وهو ما ستظهر بجلاء عند عرضنا للفضائل في مذهب ابن حزم الأخلاقي.

---

(١) ابن حزم: رسالة التوقف على شارع النجاة مجموعة رسائل ابن حزم ص ٤٧.

(٢) ابن حزم: جـ ٥ ص ٨٢.

(٣) ابن حزم: تهذيب الاخلاق ص١٢.

أما ابن رشد فعلى الرغم من تأكيده لوحدة النفس الانسانية وأنها جوهر روحي قائم بذاته وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد ما عدا العقل الفعال الذي ليس بحاجة إلى البدن ويتحدث ابن رشد عن وظائف النفس ويرتبها فيقول إن هذه الوظائف المتدرجة ليست إلا صوراً وكمالاً للجسم تبدأ من التغذي والنمو والحس والحركة وتنتهي بالاستعداد لقبول المعاني بعد تجريدها من كل طابع حسي وقد سمى الوظيفتين الأخريين بالعقل الهيولاني والعقل الفعال الأول هو الذي يقبلها والثاني هو الذي يجردها وقد حرص ابن رشد على بيان التدرج في هذه الوظائف المختلفة.

ولكننا نجد فيلسوفاً إسلامياً يعارض أرسطو وأتباعه في القول بوجود هذه القوى ويؤكد على وحدة النفس وهو الفيلسوف ابن ملكا الذي قال: (إن النفس بذاتها تفعل عامة الأفاعيل الشعورية واللاشعورية فهي وحدها التي تقوم بفعل التغذي والنمو كما تقوم بفعل الابصار والسمع كذلك هي عينها التي تفكر وتتخيل وليس اختلاف أفعالها يرجع إلى اختلاف قوى متفرعة عنها بل إلى اختلاف الآلات التي تباشر بها تلك الأفعال) وقد تأثر الرازي في المباحث الشرقية بابن ملكا تأثراً كبيراً ولكنه لم يجانب المذهب الأرسطي كلية فالنفس عنده واحدة تفعل كافة الأفعال الحيوانية والانسانية بمعونة الآلات وتدرك كل الادراكات دون توسط شيء من القوى تختص كل واحدة منها بعمل منفصل وإذا اختل إدراك معين كالسمع مثلاً فليس ذلك لأن قوة كانت موجودة في ذلك العضو ثم زالت بل لأن الأعضاء آلات للنفس فإذا اختلت الآلة اختل الفعل[1].

وهو هنا يذهب مذهب ابن ملكا ولكن يرى كذلك أن الأفعال النباتية كالتغذي والنمو والتوليد غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الأعضاء وهو هنا إنما يأخذ بقول ابن سينا الذي تابع فيه أرسطو في القول بأن النفس لها قوى متفرعة عنها غير أن الفخر حين تحدث عن هذه القوى استعمل لغة أفلاطونية فقال: ثم فوض الله تدبير هذه المملكة جسم الانسان إلى ثلاثة رؤساء أحدها الشهوة ومسكنها الكبد وثانيها القوة الغضبية ومسكنها القلب والثلاثة ليسوا (أشياء متباينة مستقلة بأنفسها بل هي كالفروع من أصل واحد)[2].

أما الاتجاه الثالث في القول في قوى النفس ومراتبها فهو اتجاه المتصوفة الذين

---

(١) الرازي: المباحث المشرقية.

(٢) أسرار التنزيل ص ١٨٨.

يقولون بثلاث نفوس: نفس أمارة ونفس لوامة ونفس مطمئنة وإن منهم من تغلب عليه هذه ومنهم من تغلب عليه تلك... ويحتجون بقوله تعالى: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾[1] وقوله عزّ وجلّ ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾[2] وكذلك قوله: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة﴾[3].

ويحقق ابن القيم القول في هذا المذهب فيقول: «التحقيق أنها نفس واحدة ولكن لها صفات فتسمى باعتبار كل صفة» فإذا كانت النفس مفتونة بالشهوات والهوى وحب اللذات تكون نفساً أمارة بالسوء ويكون حظها الألم والعذاب والبعد عن الله سبحانه وتعالى. وإذا كانت نفساً مجاهدة للشهوة في بعض الأحيان وصابرة تكون نفساً لوامة.

أما النفس التي اطمأنت إلى ربها فهي أشرف النفوس وأزكاها وتلك هي النفس المطمئنة.

ويرى أن الله امتحن الانسان بأن زوده بهاتين النفسين الأمارة واللوامة كما أكرمه بالمطمئنة فللانسان نفس واحدة وهي التي تساعده على اجتياز الامتحان تكون أحياناً أمارة. فإذا استطاعت أن تتغلب على الشر وتكرهه تكون نفساً لوامة فإذا ارتفعت وعرفت ربها ورضيت به صارت مطمئنة وهذا هو غاية الكمال والإيمان والتوحيد ويؤكد ابن القيم أن النفس واحدة باعتبار ذاتها متعددة باعتبار صفاتها بقوله «وما أظنهم يقولون أن لكل واحد ثلاث أنفس كل نفس قائمة بذاتها مساوية للأخرى في الحد والحقيقة وأنه إذا قبض العبد قبضت له ثلاث أنفس كل واحدة مستقلة بنفسها[4].

وقد وافقه في ذلك الغزالي الذي يصرح بأن النفس التي تتوفى وتقبض نفس واحدة وليست ثلاث أنفس إنما مراتبها هي الثلاثة[5].

ويرى ابن القيم أن الله خلق النفوس أصنافاً فصنف مريد للخير وحده وهي نفوس الملائكة. وصنف مريد للشر وحده وهي نفوس الشياطين والصنف الثالث فيه إرادة النوعين أي الجمع بين الخير والشر وهذه هي النفوس البشرية الانسانية التي هي موضع الامتحان

---

(١) يوسف: ٥٣.

(٢) القيامة: ٢.

(٣) الفجر: ٢٧.

(٤) ابن القيم. إغاثة اللهفان جـ١ ص ٩٢.

(٥) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين جـ٣ ص ٣.

والابتلاء وعليها العمل على الخلاص مما فيها من شر للفوز بحياة أخروية هانئة سعيدة خالدة.

٢٢ ـ التناسخ

ولكن إذا كانت النفس لا تموت فهل تظل كذلك ابدا أم أن لها دوراً آخر تؤديه أي هل تنتقل النفس من بدن لتحل في بدن آخر بعد فناء بدنها الأول وهو ما يعرف بالتناسخ. ويرد ابن حزم القول بالتناسخ إلى الدهرية الذين يقولون بأن العالم لا تناهي له ولذا وجب أن تتردد النفس في الاجساد أبداً فالنفس متنقلة أبداً وليس انتقالها إلى غير نوعها إنما هو لنوعها الذي أوجب لها طبعها[1]. فابن حزم يعرض للقائلين بتناسخ الأرواح ويرى أنهما فرقتان فرقة الدهرية والثانية المنتمية إلى الاسلام بزعمها والتي تذهب إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقتها وهو قول محمد بن زكريا الرازي الطبيب وأحمد بن حابط وغيرهم من القرامطة الذين قالوا بتناسخ الأرواح على سبيل الثواب والعقاب. والفاسق المسيء تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة وإن فاعل الشرور إنما تنتقل روحه إلى الشياطين إما من يفعل خيراً فتنتقل روحه إلى الملائكة.

وقد احتجّوا بقوله تعالى ﴿يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم الذي خلقك فسوّاك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك﴾[2] وقوله تعالى ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه﴾ [3].

وقد كفر ابن حزم القائلين بالتناسخ ممن ينتمي إلى الاسلام وأبطل قول الدهرية القائم على عدم تناهي العالم وأكد أن العالم متناه وأن الأجساد متناهية ولذلك فالقول بالتناسخ باطل.

وكذلك أبطل المتكلمون القول بتناسخ الأرواح واستشهدوا على ذلك بأنا لو كنا قد عشنا حياة سابقة على حياتنا هذه لأمكننا أن نتذكر أحوالنا ومعارفنا التي كانت لنا في تلك الحياة الأولى.

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ١ ص ٩١.

(٢) الإنفطار: ٦ ـ ٨.

(٣) الشورى: ١١.

فالإمام الجويني كان يقول بروحية النفس وخلودها فهي لا تفنى بفناء البدن بعد الموت إنما تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار ويقول الدكتور مدكور إن نظرية إمام الحرمين في روحية النفس قد أثرت على المسلمين وقدر لها أن تحيا بينهم وقد أخذ عنه الغزالي هذا القول ويذهب إلى أن برهنة ابن سينا على روحانية النفس قد أثرت على الأشاعرة[1] بخلاف الباقلاني الذي ذهب إلى أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن وهذا خلاف رأي الفلاسفة الذين يقولون إن النفس لا تموت بموت البدن حيث إنها ليست حالة فيه فقال ابن سينا في رسالة احتمويه في أمر المعاد «إن النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها هي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس في حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى وجودها وقوة بالنسبة إلى فنائها وفسادها وهذا محال لأن للحصول[2] أمرين متنافسين لا يكون إلا في محلين متغايرين.

وهذا يعني كما يقول ابن سينا إن السعادة للنفس لا للبدن وكذلك نجد ابن باجة يرفض دعوة القائلين بالتناسخ عموماً ويقول: لما كان المحرك الأول في الانسان واحداً باقياً بعينه كان مكان الموجود واحداً بعينه سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها أو وجد عوضها. ولما وقف عند هذا القول بعض من نظر في العلم الطباعي أداه ذلك إلى القول بالتناسخ لكن القول بالتناسخ محال[3]. ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون.

وكذلك أبطل أبو البركات البغدادي القول بانتقال النفس وبرهن على فساد القول بتناسخ الأرواح فقال إنه لو كان للأبد ان الكثيرة نفس واحدة كل بدن منها اما أن تكون هي حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التي يسمونها نفساً كلية هي حصة البدن الآخر لكان كل ما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها وينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها. فكأن لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اغتم شخص من الناس يغتم الباقون.

---

(١) الدكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٦ - ١٨٤.

(٢) ابن سينا: إرسال احتمويه في أمر المعاد ص ٤١.

(٣) ابن باجة: رسالة الإتصال ص ١٥٧ - ١٥٨.

وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الباقون ولا يذكر وينسون فإذا كانت النفس من الأشخاص بأثرهم واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب اشتراكهم لا محالة في هذه الأحوال والأفعال ونجد هذا في غاية الاستحالة والمخالفة للموجود[1].

وكذلك ذهب أبو نصر السراج الطوسي إلى أن الأرواح كلها مخلوقة وهي من أمر الله وليس بينها وبين الله تعالى سبب لا نسبة غير أنها ملكه وطوعه وفي قبضته غير متناسخة ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره وتذوق الموت كما يذوق البدن وتتنعم بتنعم البدن وتعذّب بعذابه وتحشر في البدن الذي تخرج منه. فالطوسي يؤكد خلق النفس وموتها وانها تعود ثانية إلى البدن الذي خرجت منه يوم الحشر لتنال الثواب والعقاب.

وقد اقترب الامام الغزالي في رأيه من الطوسي بأن النفس تموت بموت البدن رغم أنه يصرح بأن النفس جوهر مجرد عن المادة ويرى أن قول الفلاسفة بخلود النفس وعدم فنائها من حيث انها جوهر في محل ولأنها بسيطة والبسائط لا تنعدم على العكس من الجسد المركب ولكن الغزالي يرى أن العالم كله سيفنى ثم يعاد خلقه من جديد بما في ذلك النفس وغيرها لقوله تعالى **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾** ويرى أن ذلك هو موقف أهل الحق الذي ذكره الطوسي في أن النفس تذوق الموت كما يذوق البدن ولكن الغزالي أحس أن في قوله إن النفس أو الروح تعود إلى البدن ما قد يفهم منه القول بالتناسخ فيقول لا مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به أيجب تصديقه فليكن تناسخاً وإنما ينكر التناسخ في هذا العالم وأما البعث فلا ينكره سواء سمي تناسخاً فالذي يؤمن به الغزالي إيماناً قاطعاً هو البعث والنشور يوم تسأل كل نفس عما قدمت.

وقد تابع ابن رشد الإمام الغزالي في قوله بعودة النفس إلى بدن ما ليس من الضروري أن يكون البدن الأول كما أنه يحاول أن ينقد الفلاسفة المشائين في قولهم بأن السعادة والشقاء إنما هي للأرواح دون الأبدان وإنهم ينكرون حشر الأجساد مع إنها منحشرة في الأبدان ومؤكدة بالنصوص الدينية وإن الشرائع كلها متفقة على وجود حياة أخروية بعد الموت مهما اختلفت في صفة الوجود كما انهم متفقون في الأفعال المؤدية إلى السعادة الأخروية وإن اختلفوا في تقدير الأعمال الانسانية وإن هذا الإيمان ضروري لوجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية فالانسان لا حياة له في هذه الدار ولا في دار الأخرة إلا بالفضائل النظرية ولا يبلغ إلى ذلك إلا بالفضائل الخلقية

---

(١) أبو البركات: البغدادي المفيد في الحكمة ص ٣٧٩ - ٣٨٠

التي اهتم بها الدين الاسلامي وعنى بها المفكرون المسلمون عنايهتم بالنفس البشرية حاملة الأخلاق الانسانية.

٢٣ ـ خلود النفس:

بعد أن أثبنا على بعض الأدلة التي أثبتنا من خلالها أن النفس متميزة عن البدن نحاول الآن ان نقدم نموذجاً لبعض الأدلة التي ساقها أحد الفلاسفة (أفلوطين) على خلود النفس. وسوف نعتمد في نص أفلوطين هنا على كتابه «التساعية الرابعة ـ المقال السابع في خلود النفس ترجمة الدكتور فؤاد زكريا».

ذلك أن أفلوطين قد انتهى من قبل إلى أن النفس متميزة من البدن.

١ ـ فالنفس مصدر الحياة في البدن ولا يمكن لبدن أن يحيا من ذاته.

٢ ـ والنفس هي الفعل والبدن هو القوة والقابلية.

٣ ـ والنفس مصدر النظام في المادة. لأن المادة لو تركت وشأنها لما جلبت لنفسها نظاماً او حياة.

٤ ـ ثم إن النفس لو كانت مادية لعجزنا عن تفسير ظاهرة مثل النمو لأن النمو لو كان بزيادة اجزاء خارجية فكيف تدخل النفس حينئذ الجسم وكيف تضاف إليه.

٥ ـ ثم إن للجسم طبيعة واحدة لكن الملاحظ أنه يقوم بأفعال متضادة ويحدث آثاراً متعددة وهذا دليل على تمييز النفس من البدن.

٦ ـ ثم إن النفس تتخلل الجسم كله فلو أنها كانت مادية لكان معنى ذلك أن يدخل جزء في جزء وهذا باطل.

٧ ـ واخيراً فإن النفس لو كانت مادية لما استطعنا تفسير ظاهرة كالاحساس ذاته لأن هذا لا يقوم إلا على أساس وحدة النفس وجوهريتها أولاً وعلى لا ماديتها ثانياً.

كانت هذه هي أهم الأدلة التي ساقها أفلوطين لكي يستدل من خلالها وبواسطتها على أن النفس جوهر متميز عن البدن ثم بعد أن أورد ذلك سعى إلى اثبات أن هذه النفس المتميزة عن البدن لا تموت بموته وانما هي خالدة وباقية بعده فعند أفلوطين نجد أن فساد البدن وتحلله لا يؤدي البتة إلى فساد النفس وعدمها.

والنصوص التالية توضح موقف أفلوطين من خلود النفس ولكن هناك طبيعة اخرى

توجد بذاتها وهي الوجود الحق الذي لا يكون ولا يفسد ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الاشياء ولما نشأت بعد ذلك فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسود من نظام وهي إذ تهب الحياة للجسم الحي فإنما تستمدها من ذاتها ولا تفقدها أبداً ما دامت تستمدها من ذاتها إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة والا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية. فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغي أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء. فيلزم إذاً أن تنسب إليها كل العنصر الالهي الخير الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته والذي هو الوجود الأول والحي الأول الذي لا يطرأ على ماهيته تغير ولا يسري عليه كون ولا فساد... إن ما يملك الوجود من ذاته ومنذ بداية الأمر انما يكون موجوداً دائما وهذا الموجود الأول الأزلي لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب بل ينبغي أن يكون حياً يتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجوداً وحده وفي ذاته فإن اختلط بشيء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبه ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة.

(ثم)... إن الشرور تضاف إلى النفس من مصدر آخر وإنها وإن كانت خالصة فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها. فإن كل ذلك حال النفس حين تعود الى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا انها تنتهي إلى الموجود الإلهي الأزلي؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أموراً إلهية فلا يمكن أن تكونا في شيء خسيس فان بل لا بد أن يكون ذلك الموجود الهياً ما دام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشتراكه في الماهية معها.

ومع ذلك فينبغي أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر إليه في حالته المجردة إذ ان كل إضافة إلى شيء إنما هي عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء.

فلنبحثه إذن بأن ننزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لتنزع عن نفسك ما يلطخها ولتختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخلودك عندما ترى نفسك في عالم عقلي خالص سترى عقلاً لا ينظر إلى المحسوسات الفانية بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه ويرى كل شيء في المعقول ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولاً منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن الخير الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة.

فإن كانت التصفية توصلنا إلى معرفة خير الأشياء فإن المعارف التي هي معارف بحق تظهر في داخل النفس إذ ان النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج

بل تراهما فيها وفي تفكيرها في ذاتها وفي حالتها الأولى. . وأي إنسان عاقل يشك في ان مثل هذا الموجود (النفس) خالد؟ إنه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها وكيف يفقدها وهو لم يستفدها. . (إن) النفس ليست حاملة الحياة ومادتها والحياة لا تضاف إليها من الخارج إذ إنه إما أن تكون الحياة جوهراً فتكون جوهراً يحيا بذاته وعندئذ تكون هي بالضبط ضالتنا المنشودة فنعترف بأنها خالدة أو تكون الحياة بدورها حداً مركباً فنحلله من جديد حتى نصل إلى موجود خالد يتحرك بذاته وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب.

وفضلاً عن ذلك فإن قيل إن كل نفس تتعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد. وهذا التصور يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم ويمكنها وهي تنعم بمعرفة أزلية من ان تكون هي ذاتها أزلية. إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً ينحلل بطبيعته إلى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل في حالة حياة فهي إذن لن تفنى وقد يقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجزّؤ وردّنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كمّاً كما أثبتنا.

لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهاناً أما الذين يطلبون دليلاً ملموساً فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي يرتبط بهذه المشكلة من نبوءات الألهة التي تأمر بتهدئة نقمة النفوس التي أسيء إليها وتدعو إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر وهو أمر يمارسه الناس بأزاء الراحلين بالفعل. وكم من نفس كانت من قبل في أناس لا تكف عن أن تضفي الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن[1].

٢٤ ـ بيان أن النفس ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حسّاً ولا يدركها جسم وأن إدراكها لا يكون بآلات جسمانية في حال[2]

وهذا أدق واعصى على الأذهان الزائغة عن الاجادة الألفة بالخيالات والموجودات الحسية ولنا أن نتوصل إلى هذا المقصود ببراهين قاطعة ودلائل واضحة.

---

(١) (التاسعة الرابعة ص ٣١٦ ـ ٣٢٢).

(٢) الامام الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس المكتبة التجارية الكبرى، ص ٢١ ـ ٢٩.

البرهان الأول:

ان نقول معلوم أنا نتلقى المعقولات وندرك الأشياء التي لا تدخل في الحس والخيال والمعقول متحد فلو حل في منقسم لانقسم المتحد وهذا محال وتحقيقه هو أن لو كان النفس ذا مقدار وحل فيه معقول فإما أن يحل في شيء منقسم أو في شيء غير منقسم. ومعلوم أن غير المنقسم إنما هو طرف الخط وهو نهاية ما لا نميز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هي متصلة به حتى يستمر فيها شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك الخط بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك إنما يجوز أن يكون بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هي طرفه متقدر بالعرض.

فكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميز لها ذات وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين جهة منها تلي الخط وجهة منها مخالفة له مقابلة فتكون حينئذ منفصلة عن الخط، وللخط نهاية غيرها يلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه. والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ويؤدي هذا إلى أن تكون النقطة متشافعة في الخط أو متناهية وإما غير متناهية وهذا أمر قد بان في موضعه استحالته ونشير إلى رمز منه فنقول: إن النقطتين حينئذ اللتين تطبقان بنقطة واحدة من جنبتيها إما أن تكون هذه النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تتماسان فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الأولية إذ يكون كل واحدة منها يختص شيئاً من الوسطى يماسه فتنقسم حينئذ الوسطى. هذا محال. وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفين عن التماس فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة المنفصلة عن الخط فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف ونهاية بها ينفصل عنها فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع.

وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع هذا خلف فقد بطل إذن أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم فإذا فرضنا في الشيء المنقسم انقساماً عرض للصورة أن ينقسم فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين فإذا كانا فكيف يجتمع منهما ما ليس بهما إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلاً ما أو عدداً ما وليس كل صورة معقولة شكلاً وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية.

وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال ان كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل في

المعنى لأن الثاني إذا كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن نضع في الابتداء لمعنى الكل هذا الواحد لا كليهما، وإن كان داخلاً في معناه فمن البيّن الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام وإن كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن أن تكون الصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة إلا اجزاء أكد الذهن الأجناس والفصول ويلزم من هذا محالات: منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً.

فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسم يفرز الجنس والفصل.

بل مما لا شك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزاً في المحل أن ذلك التميز لا يتوقف على توهم العتمة فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية وقد صح أن الأجناس والفصول أو أجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل وأيضاً لتكن القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً فلو غيرنا القسمة كان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل أو كان ينقلب وكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه على أن ذلك أيضاً لا يغني فإنه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم.

وأيضاً كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط فإن ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادىء التركيب في سائر المعقولات فليس لها لا أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى كالواحدة والعلة وغير ذلك فإذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة فيه أجزاء متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط ولا أيضاً يمكن أن تكون غير متشابهة فليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفاً من المقادير غير منقسمة تبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات.

البرهان الثاني:

أن نقول القوة العقلية هي ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع

وسائر عوارض الجسم فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه إما بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشيء الأخذ أعني هذه الذات المعقولة تتجدد عن الوضع في الوجود الخارجي فبقي أن يكون إنما هو مفارق للوضع والأين عند وجوده في العقل فإذن إذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث يقع إليها إشارة تجزؤ وانقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى فلا يمكن أن يكون في جسم.

البرهان الثالث:

إذا انطبعت الصورة الأحدية غير المنقسمة التي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو إما أن لا تكون لها ولا لشيء من أجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المعقول الواحد الذات غير المنقسم المتجرد عن المادة أو تكون تلك النسبة لكل واحد من أجزائها التي تفرض أو تكون لبعضها دون بعض فإن لم يكن لشيء منها نسبة فليست لبعضها ولا لكلها لا محالة نسبة. فينبغي أن لا تدرك وأن لا يكون بين هذا المعقول ومعقول آخر فرق وليس كذلك فإنّا نجد تفرقة ضرورية.

وإن كان لبعضها دون بعض نسبة فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء ويلزم أن يكون الشيء الواحد مجهولاً ومعقولاً بالقياس إلى البعضين. وهذا محال وإن كان لكل جزء يفرض نسبة فإما أن تكون لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات المعقولة بأسرها أو إلى جزء من الذات المعقولة فإن لكل جزء يفرض إلى الذات بأسرها نسبة فليست الأجزاء إذن أجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة الآخر إلى الذات فمعلوم أن الذات منقسمة في المعقول وقد وضعناها غير منقسمة. هذا خلف ومن هذا تبين أن الصورة المنطبعة في المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة لكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها.

فإن قيل منشأ التلبيس في هذا البرهان قولكم إن المعنى المعقول إن كان له نسبة إلى بعض الذات فيكون البعض الآخر ليس من معنى المعقول في شيء ونحن هكذا نقول فإن المدرك منا هو جزء وذلك الجزء لا ينقسم وهو المسمى بالجوهر الفرد.

قلنا أنتم بين أمرين: إما أن تقولوا: نسبة المعقول إلى بعض منقسم - أو إلى بعض غير منقسم فإن كان نسبته إلى بعض منقسم فإذا قسمنا يلزم انقسام المعقول ويعود البرهان

الأول بعينه وإن قلتم ينتسب إلى جزء لا ينقسم فكل جزء من الجسم منقسم وقد برهنّا على ذلك وله براهين هندسية ليس ههنا موضع ذكرها.

البرهان الرابع:

أن نقول ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة وان لا تعقل أنها عقلت فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة ولا بينها وبين أنها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها والتي تدعى آلتها وإنما عقلت فإذن تعقل بذاتها لا بالآلة وايضاً لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها إما لوجود ذات صور آلتها وإما أخرى مخالفة لها وهي صورة ايضاً فيها وفي آلتها او لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها فإن كانت لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها بالشركة دائماً فيجب ان تعقل آلتها دائماً التي كانت تعقل لوجود صورة آلتها وإن كان لوجود صورة غير تلك الصورة فإن المغايرة بين أشياء تدخل في حد واحد إما لاختلاف المواد والاعراض وإما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي والمجرد عن المادة والوجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد وأعراض فإن المادة واحدة والأعراض واحدة وليس ههنا اختلاف بالتجريد والوجود في المادة فإن كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لأن أحدهما إنما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها.

وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الأخر وأما ذات النفس فإنها تدرك دائماً وجودها لا شيئاً من الأجسام التي معها وفيها ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها فإن هذا أشد استحالة لأن الصورة المعقولة إذا حلّت الجوهر العاقل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته أو لما تلك الصورة مضافة إليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات لأن ذات هذه الآلة جوهر ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة، فهذا برهان عظيم على انه لا يجوز أن يدرك للآلة التي هي آلته في الإدراك ولهذا فإن الحس إنما يحس شيئاً خارجياً ولا يحس ذاته ولا فعله ولا آلته ولا إحساسه وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته بل إن تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصه بأنه لا محالة له دون غيره إلا أن يكون الحس يورد عليه صورة آلته لو أمكن فيكون حينئذ إنما يحكي خيالاً مأخوذاً عن الحس غير المضاف عنده إلى شيء لو لم تكن آلته كذلك لم يتخيله.

البرهان الخامس:

مركب من مجموع دلائل واضحة وشواهد لائحة من أحاط بها علماً يقينياً يتيقن قطعاً أن النفس ليست بجسم ولا تحل الأجسام.

وطريقه أن نقول إن النفس لو كانت جسماً فلا يخلو إما أن تكون حالة في البدن أو خارجة البدن، فإن كان خارجة البدن فكيف تؤثر وتصرف في هذا الجسم ! وكيف يكون قوام البدن بها وكيف تتصرف في المعارف العقلية في الملك والملكوت فتعرف الأول الحق وتسافر في العرفان العقلي وتستوفي المعقولات في ذاتها وإن كانت حالة في البدن فلا يخلو إما أن تكون حالة بجميع البدن أو ببعضه فإن كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغي إذا قطع منه طرف أن تنتقض أو تنزوي وتنتقل من عضو إلى عضو فتارة تمتد بامتداد الأعضاء وتارة تتقلص بذبول الأعضاء. وهذا كله محال عند من له غريزة صحيحة وفطنة مستقيمة طاهرة عن شوائب الخيال وإن كانت حالة في بعض البدن فذلك البعض منقسم إما بالفعل أو بالفرض فينبغي أن تنقسم النفس إلى أن تنتهي بالأقسام إلى أقل شيء وأحقره وهذا معلوم إحالته على البديهة فكيف يكون كذلك حال النفس التي هي محل المعارف وبها شرف الإنسان على جميع الحيوانات. وهو المستعد للقاء الله تعالى وهو المخاطب وهو المثاب وهو المعاقب وهو الذي إذا زكاه الانسان أفلح وإذا دسّاه خاب وخسر وهو خلاصة الموجودات وزبدة الكائنات في عالم العود وهو الذي يبقى بعد موت البدن وهو الذي إن كان متحلياً بالمعارف وصل إلى السعادة الأبدية فرحاً مستبشراً بلقاء الله تعالى قال الله تعالى: ﴿أحياء عند ربّهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ فمن كان له أدنى مسكة من العقل يعلم أن الجوهر الذي هذا محله ومنزلته لا يكون حالاً في البدن ولا يكون جزءاً من البدن لا دم ولا بخار ولا مزاج ولا غيره وأيضاً فإنك تعلم أن نفسك مذ كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل إذ لو لم تتبدل لكان لا يغتذي لأن التغذي أن يحل بالبدن بدل ما تحلل فإذن نفسك ليست من البدن وصفاته في شيء وأيضاً لو كانت النفس الإنسانية منطبعة في البدن لكان يضعف فعلها مع ضعف البدن لكنها لا تضعف مع ضعف البدن فثبت أنها غير منطبعة فيه ودليل عدم الضعف المشاهدة فإن بعد الأربعين تكون القوة البدنية في انحطاط والقوة العقلية في الزيادة والارتفاع.

وأما الذي يتوهم من أن النفس تنسى ولا تفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة وأن ذلك بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن فظن غير ضروري ولا حق وذلك أنه

بعد ما صح لنا من أن النفس تفعل بذاتها يجب أن يطلب السبب في هذا فإن كان قد يمكن أن للنفس فعلاً وأنها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار.

فنقول إن النفس لها فعلان فعل لها بالقياس إلى البدن وهو السياسة وفعل بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه وهو التعقل وهما متعاندان متمانعان فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين وشواغله من جهة البدن الإحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب وتقسر النفس بالرجوع إلى جهاتها.

وأنت تعلم أن الحس يمانع النفس عن التعقل إذا أكبّت على المحسوس من غير أن يكون أصلية آلة التعقل أو منها آلة توجه. وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس. وليس الأمر كذلك فإنه يعود النفس إلى ملكتها وهيئتها عاقلة بجميع ما عقلته بحالة فقد كانت إذاً كلها معها إلا أنها كانت مشغولة وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب هذا بعينه فإن الخوف يغفل عن الوجع والشهوة تصدر عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب في جميع ذلك واحد، وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد وكلها قوى النفس الواحدة وهي ملكها والقوى رعيتها وجنودها فإذن ليس يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بحالة لشيء إذ لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء.

٢٥ ـ الفن Art

الفن في اللغة هو الضرب والنوع. ومعناه الخاص هو جملة الوسائل التي يستعملها الانسان لإثارة الشعور بالجمال كالتصوير والنقش والتزيين والعمارة والشعور والموسيقى وغيرها[١].

ولقد كان قوام الفن عند الإغريق هو البويتيك (أو الإنشاء ومنه اشتقت لفظة *Poetry* أي الشعر) والتكنيك (وهو الصفة عموماً ومنه اشتقت كلمة *Technical* أي فني أو صناعي)[٢].

---

(١) المعجم الفلسفي المجلد الثاني، ص ١٦٥.

(٢) زكريا ابراهيم: مشكلة الفن، مكتبة مصر، ص ٢٢.

والفن مقابل لكل من العلم *Science* والطبيعة *Nature* مقابل للعلم لأن العلم نظري بينما الفن عملي ومقابل للطبيعة لأن الطبيعة غير واعية بينما يصدر الفن عن الوعي والقصد. وقبل أن نحدد معنى الفن نسأل عن أقسامه ما هي؟.

ينقسم الفن إلى:

أ ـ فنون تشكيلية *Plastic Arts*: كالعمارة والتصوير والنحت وقوامها المكان والسكون أي أنها تتطلب المكان ولتعطي انطباعاً بالسكون.

ب ـ فنون إيقاعية *rythmic Arts* كالشعر والموسيقى والرقص وجوهرها الزمان والحركة[1].

ولزيادة تحديد معنى الفن نذكر الأقوال التالية:

١ ـ أرسطو: غاية الفن خارج الفعل وهذا ما يميزه عن العلم.

٢ ـ التوحيدي: الفن صناعة أي توجيه عقلي لعناصر الطبيعة.

٣ ـ فراينفلس: الفن يتجاوز الغرض النفعي إلى الابداع القائم على الموهبة.

٤ ـ كانط: الفن تلقائي حر بينما المهنة لها غرض نفعي.

٥ ـ تولستوي: الفن لا يعرف باللذة والمتعة بل هو وسيلة تخاطب بين الناس لغتها العواطف وهي تستخدم بعض العلامات الخارجية كالألفاظ والأحجار.. الخ بطريقة شعورية بهدف نقل المشاعر إلى الآخرين[2].

ومذاهب الفن متعددة، منها الواقعية وتعني محاكاة الطبيعة ومنها ما يتمدد على الواقعية متجاوزاً الواقع إلى التعبير عن الأحلام والخيال كالسوريالية.

أما عن تطور الفن فيقول (هويسمان) إنه مر بأربع مراحل[3]:

١ ـ الطور الرجماطيقي (القطعي) منذ سقراط حتى باومجارتن.

٢ ـ الطور النقدي الذي بدأ مع كانط واتباعه.

٣ ـ مرحلة التطبع فيما بين ١٧٥٠ و ١٨٥٠ م.

---

(١) المعجم الفلسفي: المجلد الثاني، ص ١٦٥.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم مشكلة الفن، مكتبة مصر، ص ٩ ـ ٢٠

(٣) راجع: دنيس هويسمان: الاستطيقا ترجمة د. أميرة مطر.

٤ ـ العصر الوضعي الذي شهد اضمحلال الفن وإن علا الآن الازدهار.

ومن العصر الرجماطيقي هذا سنختار نصاً لأفلوطين.

النص: ٢٦ ـ نص لأفلاطون

يدور النص حول فكرة الجمال في ذاته (وهو الأحد ـ أو الأقنوم الأول) وأنه مصدر كل جمال دنيوي...

فإن أمكن لأحد أن يرى هذا الوجود الإلهي فأي حب سوف يغمره وأي رغبة سوف تتملكه؟ إننا نتطلع إليه بدون أن نراه فإذا عايناه فسوف نبهر بجماله وسوف يمتلىء بالعجب والبهجة الرائي بل سوف يمتلكه الذهول ويمتلىء حباً حقيقياً ويسخر من كل أنواع الحب الأخرى وينأى عن كل ما كان يظنه فيما مضى جميلاً.

وسوف يكون حاله حال أولئك الذين سبق لهم رؤية الصور الروحانية الإلهية فأضحوا لا يأبهون بأي جمال من جمال الأجسام فكيف إذاً إن رأينا الجمال في ذاته الجمال الخالص النقي غير المدنس بالمادة والجسد وهو الجمال الذي لا يسكن الأرض ولا السماء بل يوجد حيث يكون النقاء.

إنه الجمال المكتفي بذاته الذي يفيض على محبيه جمالاً ويملأهم بالحب وتلك هي الغاية القصوى التي تسعى إليها النفوس وهي الرغبة التي تستحوذ على كل جهودنا حتى نبلغ هذا التأمل الذي يغمرنا بالسعادة[1].

الشرح:

لن نشرح النص شرحاً كاملاً لأنه واضح ويكفينا الإشارة إلى النقاط التالية التي تضمنها فلسفة أفلوطين:

١ ـ إن أفلوطين طور نظرية المثل الأفلاطونية فجعل المثل كائنة في العقل الإلهي.

٢ ـ الإله (الأحد) هو الجمال في ذاته ومصدر كل جمال دنيوي وهو مبرأ من المادة التي هي مصدر النقص.

٣ ـ غاية السعادة هي النشوة التي نحسها حينما نفنى في معاينة الله ونتحد به.

---

(١) د. أميرة مطر: في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٤) ص ١٠٦.

للفناء معنيان: فلسفي وصوفي.

فالأول هو عدم الشيء كلية ويتميز عن الفساد الذي هو تحول الشيء إلى شيء آخر. قال ابن سينا متحدثاً عن مادة الأفلاك: فيكون حدوثها على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شيء آخر وفقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر. وهو يستعين بفكرة الخلق من العدم (الإبداع) والإنهاء إلى العدم (الفناء أو الإفناء) وهذان المعنيان: الخلق والإفناء ينفرد بهما الله. أما الفناء عند الصوفية فهو التوحد مع الله. وهو: تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلٰهية. وهو: الانقطاع عن الناس واليأس منهم وترك الهوى وعدم التعلق بالأسباب حتى ينتهي الأمر بك إلى ألّا ترى شيئاً إلّا الله، إذ تفني ذاتك في الذات الإلٰهية[1].

والفناء عند الجرجاني سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة والفناء عنده فناءان:

١ ـ أحدهما ما ذكرناه ويتوصل إليه بكثرة الرياضة أي مجاهدة النفس والتغلب على الهوى.

٢ ـ والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق وإليه أشار المشايخ بقولهم: الفقر سواد الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين[2].

والمقصود بالفقر خلو القلب مما سوى الله. ومن معاني الفناء:

أ ـ الفناء عن الحظوظ الدنيوية.

ب ـ الفناء عن رؤية الأغيار أو (الفناء عن شهود السوي).

جـ ـ فناء الإنسان عن إرادته في إرادة الباري.

د ـ الفناء السيكلوجي أي ذهاب الحس والوعي وعدم شعور الفرد بنفسه أو بلوازمها. وقد يصاحب الفناء في بعض الأحيان أحوال نفسية غير عادية تسمى بالشطحات كقول

---

(١) المعجم الفلسفي المجلد الثاني، ص ١٦٧.
(٢) التعريفات للجرجاني، ص ١٤٨.

البسطامي، معبّراً عن اتحاده بالحقيقة: يا من أنت أنا وقوله سبحاني !! ما أعظم شأني !!![1].

٢٨ ـ نص للحلاج

قال الحسين بن منصور البيضاوي ـ الشهير بالحلاج معبّراً عن حال الفناء:

اقتلوني يا ثقاتي   إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي   وحياتي في مماتي
أنا عندي محو ذاتي   من أجل المكرمات
وبقائي في صفاتي   من قبيح السيئات[2]

الشرح:

يعنينا هنا البيتان الأخيران فهما يلخصان فكرة الفناء الصوفي إذ يجعل الحلاج محو ذاته مكرمة جلى لأنه حينئذ لا يشعر بغير الله ويفنى عن كل ما سواه بينما يعتبر أن استقلاله بذاته ـ وبقاءه في صفاته البشرية ـ سيئة كبرى لأنه بذلك ينفصل عن الله.

الحلاج من كبار متصوفي الاسلام المعروفين بالشطح وهو قد حيّر الباحثين بأقواله الغريبة التي عبر عنها بلغة رمزية صعبة الفهم خاصة في كتابه الطواسين ولد عام ٢٤٤ هـ. وقتل عام ٣٠٩ هـ لاتهامه بالكفر والشعوذة.

٢٩ ـ الفنطاسيا Fantasie- Fancy

الفنطاسيا كلمة يونانية استخدمها ابن سينا ليعني بها الحس المشترك وهو من قوى الحس الباطن الذي يتضافر مع الحواس الخمس الظاهرة لإحداث الإدراك. والجرجاني يعرف الحس المشترك بقوله:

هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة فكأنه هو اللوح الحساس الذي تنطبع عليها معطيات الحواس الخمس ويتابع الجرجاني حديثه:

(١) الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني مدخل إلى التصوف الاسلامي، ص ١٢٨ وما بعدها.
(٢) الحلاج: ديوان الحلاج، إصلاح د. كامل مصطفى الشيبي دار المعارف ببغداد، الأبيات من ٧٥ ـ ٧٨ ص ٣٤.

فالحواس الخمس الظاهرة كالجواسيس لها فتطلع عليها النفس من ثمة فتدركها ومحله مقدم التجويف الأول من الدماغ كأنها عين تتشعب منها خمسة أنهار[1].

الحس المشترك ـ عند ابن سينا ـ شيء منفصل عن الحواس الخمس وهو يخالف في هذا أرسطو والحس المشترك إحدى قوى الحس الباطن وهو يؤدّي إلى الخيال[2] وهو يقول عنه انه قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليها منها وذلك قوله في النجاة ٢٦٥ ـ ٢٦٦[3].

هذا عن الإسلاميين وأما عن القديس توما الاكويني فإنه يطلق الحس المشترك على القوة التي تقبل الصور الحسية وما تحفظه هذه القوة ويبقى فيها بعد غياب المحسوسات هو ما يسميه بالفنطاسيا.

أما فلاسفة القرن السابع عشر فيعنون بالفنطاسيا: القوة المصورة التي تحفظ الصور بعد غيبة المحسوسات أو المتخيلة التي تركب الصور بعضها مع بعض وتستخرج منها صوراً جديدة.

أما اليوم فالفنطاسيا تناظر لفظ التخيل والوهم المتجرد من قيود العقل[4] وهو يرادف لفظ *immagination*. ومن المستحب أن نذكر أن الكندي ـ فيلسوف العرب والإسلام ـ قد أدرك هذا المعنى الحديث للكلمة. فقال: التوهم هو الفنطاسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ويقال: الفنطاسيا وهو التخيل وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها[5].

٣٠ ـ نص لأرسطو

أما انه لا يوجود حاسة أخرى غير الخمس التي درسنا (أعني البصر والسمع والشم والذوق واللمس) فما نذكره يؤيد ذلك... إننا إذا فقدنا إحساساً ما فقدنا عضو حس

(١) الجرجاني: التعريفات، ص ٧٦ ـ ٧٧.
(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ ٢، دار المعارف ببيروت، ص ١٨٦.
(٣) المعجم الفلسفي: المجلد الثاني، ص ٦٨.
(٤) المعجم الفلسفي: المجلد الثاني، ص ١٦٨.
(٥) رسائل الكندي الفلسفية: تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي سنة ١٩٥٠ ميلادية، ص ١٦٧.

كذلك... لكن في الواقع عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة وليس هذا الإحساس بالعرض وإذن لا توجد حاسة خاصة بها...[1].

الشرح:

لكل حاسة من الحواس الخمس عند أرسطو مدرك من المدركات فالبصر يميز الألوان والسمع يدرك الأصوات والشم يميز بين الروائح... وهكذا.

وإذا افترضنا أن أحداً عجز عن السمع فإننا نستنتج من هذا أنه فقد حاسة السمع. وكذلك الحال في الحواس الأخرى.

ولكن... كيف تحدث الاحساسات معاً لشيء واحد ؟ أي كيف ندركه رؤية وسمعاً ولمساً... في وقت واحد؟ لا بدّ إذاً من تكاتف بين الحواس المختلفة لإدراك الشيء إدراكاً حسّياً.

هكذا تتعاون الحواس الخمس معاً للإحساس بشيء ما ولكن هذا لا يعني أن هناك حاسة سادسة (هي التوهم أو الفنطاسيا أو ما شابه هذا) توجد بالإضافة إلى الحواس الخمس.

وإذا كان بعض الفلاسفة - كفلاسفة الاسلام - قد زعموا بوجود حاسة مستقلة بذاتها هي الفنطاسيا فإن أرسطو لا يزعم زعمهم لأنه يرى أن الدور الذي تقوم به هذه الحاسة (أي الفنطاسيا) يمكن أن تشترك الحواس معاً للقيام به.

٣١ - الكسب Acquisition

كسب الإنسان هو طلبه للشيء كما أنه هو الشيء الذي يكتسبه الإنسان بسعيه ويحصل عليه. وسنناقش الكسب هنا بالمعنى الثاني، أي بمعنى ما يتحصل عليه الإنسان نتيجة أفعاله وعلاقة ما يكتسبه بقدرته، وهل للإنسان قدرة مستقلة، ام ان قدرته لا تعني سوى أنه مسير ومجبر ؟... يعرّف الجرجاني الكسب بأنه هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع، أو دفع ضر، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه منزّهاً عن جلب نفع أو دفع ضر[2].

---

(١) أرسطو «كتاب النفس» ترجمة د. الاهواني دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ ص ٩٣، ص ٩٥.

(٢) الجرجاني: التعريفات، ص ١٦١.

. . . ولقد ناقش علماء الكلام الاسلاميون فكرة الكسب، وسنورد معالجتهم لهذه القضية فنشرح وجهة نظر كل من: الأشاعرة والجبرية والمعتزلة.

أ ـ الأشاعرة:

قالوا بالكسب ليبرزوا حرية الإنسان، ويوفقوا بينها وبين قضاء الله وقدرته. فذهبوا إلى أن فعل الإنسان مخلوق لله إحداثاً وإبداعاً. ومكسوب للإنسان[1]. . . بمعنى أن الإنسان مسؤول عن نتيجة فعله لأنه يختاره ولكنه مع هذا لا يخلقه بل الله هو الذي يخلق.

فإذا ضرب إنسان إنساناً فقتله، عد مسؤولاً عن تلك الجريمة ولكنه ليس هو الذي يخلق القتل، لأنه يتم بأمر الله.

قال الأشاعرة: أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً. . . فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد[2].

ب ـ الجبرية:

أنكر الجبريون قدرة الإنسان أصلاً، وزعموا أن قدرة الله هي المؤثر الوحيد في فعل الإنسان، الذي لا يكسب أفعاله ولا يخلقها. أزال الجبريون إذن العنصر الانساني، فألغوا الكسب وأطلقوا القدرة الإلهية أما المعتزلة فإنهم ومع إيمانهم بتلك القدرة الإلهية جعلوها منفصلة عن قدرة الإنسان.

جـ ـ المعتزلة:

الإنسان في نظرهم مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله فهي واقعة بقدرته هو، وقدرته مستقلة ومختارة[3] وهنا يظهر وجه الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة المعتزلة تفصل بين قدرتي الله والعبد، وتكسب القدرة البشرية كل أفعالها، بينما تجعل الأشاعرة قدرة الله عامة وشاملة لأفعال الإنسان أيضاً.

---

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي جـ ١، ص ١١٥.
(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون: نقلاً عن المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٢٩.
(٣) المعجم الفلسفي: جـ ١، ص ١١٥.

وسنعرض الآن نص للجبرية:

٣٢ ـ النص

يقول الإمام الأشعري:

زعم الحسين بن محمد النجار، من متكلمي المجبرة وأصحابه، وهم الحسينية، أن أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها. وأنه لا يكون في ملك الله ـ سبحانه !! ـ إلا ما يريده وإن الله ـ سبحانه !! ـ لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته، مريداً ألا يكون ما علم أنه لا يكون.

وإن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وإن العون من الله ـ سبحانه !! ـ يحدث في حال الفعل مع الفعل، وهو الاستطاعة، وإن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان[1].

الشرح:

تصور المجبرة أن علم الله يجبر الإنسان، فلما كان الله عالماً بكل ما سيحدث، فلا بد أن يتم على الصورة التي علمها الله وهذا يعني أنه لا قدرة للإنسان على الإطلاق، وبتعبير آخر: إن استطاعة الإنسان لا تسبق فعله، أما المعتزلة فتصوروا أن علم الله بالمستقبل لا يلزم الانسان لأنه ـ أي الإنسان ـ لا يعلم بما سيكون. ومن ثم تسبق استطاعته فعله فيكون مختاراً.

ولقد أفحم النظام (شيخ المعتزلة) الحسين بن محمد النجار (الجبري) في مناقشة دارت بينهما.

٣٣ ـ الماهية Essence

يقول الفارابي في «نصوص الحكم»[2]:

---

(١) الإمام الأشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، جا مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥٠ ص ٣١٥.

(٢) الفارابي: نصوص الحكم، ص ٤٧، تحقيق محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد سنة ١٣٩٦ هـ سنة ١٩٧٩م.

الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهو وليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته.

ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان تصورك ماهية الإنسان تصور الهوية، فكنت إذا تصورت ما الإنسان تصورت هوية الإنسان فعلمت وجوده ولكان كل تصور للماهية يستدعي تصديقاً.

ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الأشياء، وإلا لكان مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه، ويستحيل رفعه عن الماهية توهماً ولكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية. وكان كما أن من يفهم الإنسان إنساناً لا يشك في أنه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في أنه موجود وليس كذلك. بل يشك ما لم يقم حس أو دليل. . . فالوجود والهوية لما بيّنا من الموجودات ليس من جملة المقومات. فهو من جملة العوارض اللازمة وبالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد الماهية.

ويقول الجرجاني في تعريفاته[1]:

١ ـ ماهية الشيء ما به الشيء هو هو. وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. وقيل منسوب إلى ما والأصل المائية (و) قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما. والأظهر أنه نسبه إلى ما هو جعلت الكلمتين ككلمة واحدة.

٢ ـ (و) الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والأمر المتعقل من حيث انه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية. ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة ومن حيث امتيازه عن الأغيار (يسمى) هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً. ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً ومن حيث انه محل الحوادث جوهراً وعلى هذا. . .

ومن خلال هذين النصّين نستطيع أن نشرح ما المقصود من الماهية فنقول:

«إنّ الإنسان مكوّن من جسم ونفس، صورة ومادة. ومن خلال نظرنا العقلي في هذا الإنسان نستطيع أن نستخلص نوعين من الصفات: صفات ذات موضوعية وصفات خاصة بكل موجود على حدة. الصفات الموضوعية يمكن أن نسميها صفات ذاتية، (مشتقة من ارتباطها بالذات) أو صفات أساسية أو صفات أولية وهذه الصفات الأولية أو الأساسية لا

(١) التعريفات للجرجاني: ص ١٧١ ـ ١٧٢.

يمكننا أن نتصور الموجود بغيرها لأنه لا وجود له بدونها. ولهذا فإن هذه الصفات تعبر عن ماهية الموجود. ولذلك فإن الماهية قد يكون لها وجود محسوس، وقد لا يكون لها هذا الوجود المحسوس فإذا كانت الماهية هي مجموعة الخصائص الأساسية أو الذاتية وهي خصائص ذهنية لكان معنى هذا أن هذه الخصائص يمكن أن تكون محسوسة في الخارج أو ليست محسوسة (محسوسة كالانسان وليست محسوسة كالعدم كما ذهبت المعتزلة مثلاً...).

هذه الماهية إذا تحققت في الوجود الخارجي المحسوس أصبح لها هوية وإنية لأن الهوية تقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود...[1] ولذلك نستطيع أن نقول إن كل الموجودات المتعينة المتشخصة لكل منها ماهية وهوية والشيء تعني الإنية أي الوجود المحسوس المتحقق في الخارج.

وهنا يتضح لنا أن «الماهية» تشير إلى الوجود الكلي. بينما الإنية أو الهوية تشير إلى الوجود الجزئي. وترتبط الماهية في المقام الأول بالوجود «العقلي» بينما ترتبط الهوية أو الإنية بالوجود العيني. ثم إن لكل إنية أو هوية ماهية لكنه ليس ضرورياً أن يكون لكل ماهية هوية أو إنية.

هذه الانيات قد تتحد في الوجود وتنضم تحت نوع واحد يفصلها عن أنواع أخرى كما ينفصل الإنسان عن الحيوانات الأخرى وقد تتمايز هذه الانيات فيما بينها كما يتميز محمد من علي، وأحمد وفاطمة... الخ.

وهنا نجد أن الصفات العارضة تقابل الصفات المعبرة عن الماهية. لأن الماهية كصفة ثابتة خالدة لا تتغير. أما الاعراض كصفة متغيرة زائلة، حادثة، فاسدة.

٣٤ ـ المبادىء العقلية Principes rationnels أو... قوانين الفكر Lows of though

للعقل الإنساني، كما هو الحال بالنسبة لكل شيء، مبادىء وقوانين ذاتية تحكمه. وينبغي لهذا العقل إذا أراد أن يدرك ما يدركه إدراكاً صحيحاً ومنطقياً أن يراعي هذه المبادىء ولا يجوز عليها أو يحطمها. والمبادىء العقلية لا تخص عقلاً دون آخر ولكنها مطردة وشاملة لكل العقول بحيث لا يخرج عنها عقل ما.

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد، ص ١١.

هذه القوانين العقلية أو إن شئت المبادىء العقلية الخاصة بتفكير تتميز بأنها:

أ ـ لم تشتق من التجربة، ونستطيع أن نقول بالمعنى الكانتي إنها قبلية وليست بعدية. وبسبب هذه القبلية نجد أن هذه المبادىء ثابتة لا تتغير ولا تتبدل بتغير المعلومات وتبدلها.

ب ـ ثم إن ما يميز هذه المبادىء العقلية أنها واضحة بذاتها *Self- brisent*. ووضوحها بذاتها يشير إلى أنها في غنى عن إقامة الحجج أو البراهين لإثبات صحتها لأن البراهين نفسها إنما تستند في المقام الأول إلى هذه المبادىء العقلية.

وقد انتهى الباحثون إلى أن ما يحكم العقل البشري في تفكيره أربعة مبادىء أساسية: مبدأ الهوية ثم قانون التناقض ثم الثالث المرفوع وأخيراً قانون العلّة الكافية.

١ ـ أمّا عن مبدأ الهوية فهو الأصل والأساس الذي تستند إليه وعليه كل المبادىء الأخرى وصيغة هذا المبدأ أهوا، اي الشيء هو هو أي ينبغي أن يظل المعنى الخاص للشيء أو للفظ ثابت خلال عملية القياس العقلية.

٢ ـ مبدأ عدم التناقض *Law of non contradiction*. وخلاصة هذا المبدأ أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في وقت واحد ومن جهة واحدة ولا يمكن للشيء الواحد أن يكون في مكانين في نفس الوقت. فلا يمكن لـ أ أن يكون أ ولا ـ أ في آن واحد. لا يمكن لـ «مرء من الناس أن يكون موجوداً في عمله وفي منزله في وقت واحد. ونحن نعلم من دراستنا للمنطق أن المتناقضين لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً إذ إن كذب الواحد منهما يعني صدق الآخر. وكذب الآخر يعني صدق الأول. فالشيء إما أن يكون أ أو لا ـ أ، أما أن يكون أحمر أو لا ـ احمر، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. ومغزى هذا المبدأ أنه لا ينبغي لنا أن نصف الشيء الواحد بصفتين متضادتين في وقت واحد ومن نفس الجهة.

٣ ـ قانون الثالث المرفوع *Law of Excluded Middle* والمقصود بالثالث المرفوع هنا الحد الأوسط، بمعنى أنه يمتنع أن يكون هناك وسط بين القضيتين المتناقضتين فلا وسط بين الخير والشر. والشيء إما أن يكون ابيض او غير ابيض اسود او غير أسود ولهذا أطلق بعض المناطقة على هذا المبدأ قانون الوسط الممتنع.

٤ ـ المبدأ الرابع هو مبدأ أو قانون العلة الكافية *Law of Sufficient Reason* وهذا القانون قد أضافه الفيلسوف الألماني ليبنتز ١٦٤٦ ـ ١٧١٦ إلى المبادىء الثلاثة السابقة

حيث نص على أن كل ما هو موجود لا بد أن تكون له علة كافية لوجوده بحيث تجعله على نحو ما هو عليه وليس على أي نحو آخر.

ويرتبط بذلك مبدأ الحتمية ومبدأ السببية ومبدأ الجوهر *Principe de substance* ومبدأ الغائية.. فهذه ضرورية للتفكير العقلي السليم. إن هذه المبادىء هي الأساس الذي يضمن الارتباط المنطقي بين حدود البرهان حتى لقد قال عنها ليبنتز: إنها ضرورية له كضرورة العضلات والأوتار العصبية للشيء[1].

٣٥ ـ المتضايفان *Correlatives*

يقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة[2]:

... وأما الإضافة فإنها تلحق جميع المقولات العشر وذلك أنها توجد في الجوهر كالأبوة والبنوة والمثل. وفي الحكم كالضعف والنصف والمساوىء. وفي الكيف كالشبيه والعلم والمعلوم. وفي الأين كالتمكن والمكان. وفي المتى كالمتقدم والمتأخر. وفي الوضع كاليمين واليسار. وفي أن يفعل أو ينفعل كالفاعل والمفعول.

ويقول الكندي في رسالة في حدود الأشياء ورسومها[3] المضاف ما ثبت بثبوته آخر... والاضافة: نسبة بين شيئين كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه.

ويقول ابن سينا في التعليقات[4]:

الاضافة ماهية تعقل بالقياس الى غيرها. ولا يصح في مثل هذه الماهية إلا أن توجد مع غيرها. وقد يكون الشيء بحيث لا يصح وجوده إلا مع وجود غيره ولكن لا تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى غيرها فإن السواد لا يصح وجوده إلا مع جسم ولكن ليس تعقل ماهية السواد بالقياس إلى الجسم....

ويعود ابن سينا فيقول المضاف حقيقة هو أن وجوده هو أنه مضاف كالابوة والبنوة لا كالأب كان له وجود غير أنه مضاف. والأبوة ليس وجودها إلا أنها مضاف كالحامل

---

(١) المعجم الفلسفي لجميل صليبا: ج ٢، ص ٣١٦.
(٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤.
(٣) رسائل الكندي الفلسفية: ط ١، ص ١٦٧.
(٤) ابن سينا: التعليقات، ص ٩٤، وما بعدها.

والمحمول. كالسقف والحائط. وقد يكون المضاف موجوداً في الأعيان وقد يكون في الذهن وذلك مما يفرضه العقل[1].

بعد هذه النصوص المتعلقة بالتضايف نقول في إيجاز: اللغة تعبر دائماً عن الفكر واللغة ليست إلا مجموعة من الألفاظ وإذا ركبنا لفظين لهما معنى لعبّرنا بهما عن قضية ما. فالقضية تتألف من لفظين على الأقل يؤديان إلى معنى كقولنا مثلاً ـ الإنسان فان ـ والألفاظ التي نستخدمها قد تكون ألفاظاً مطلقة وقد تكون ألفاظاً أو كلمات نسبية فحينما أقول كتاب أو طالب أو شارع أو القاهرة أو محمد فإن هذا اللفظ يعد لفظاً مطلقاً لأنه لا يشير أو يحيل إلى شيء آخر بل يجعل اهتمامنا منصباً عليه وحده لكني حينما أقول أخ أو صديق أو حبيب أو علة أو خالق أو أجمل... فإن هذه الألفاظ تسمى ألفاظاً متضايفة. حيث إن اللفظ هنا يشير إلى موجودين فكلمة تتضمن المخلوق... وهذا معناه بلغة المنطق أن الشيئين أو الموجودين أو إن شئت اللفظين المتضايفين هما اللذان لا يعقل الواحد منهما إلا بالآخر أو لا يتصور أحدهما إلا بالآخر أو إن شئت إذا عدم أحدهما عدم الآخر من هذه الجهة. فالأخوة تشير إلى أخين وليكن أحمد وعلي فإذا مات علي وبقي أحمد فإن علاقة الأخوة هنا لم يعد لها وجود يذكر مع أن أحمد ما زال باقياً. لكنه لم يعد موجوداً بحسبانه أخ علي بل أنه موجود فحسب.

٣٦ ـ الحتميةDeterminsme- Determinism

تعني الحتمية أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً[2]ويعرفها بأنها هي أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كل منها متعلق بغيره حتى إذا عرف ارتباط كل عنصر بغيره من العناصر أمكن التنبُّؤ به أو إحداثه أو رفعه[3]. يعبر مبدأ الحتمية إذاً عن ارتباط ضروري بين ظاهرة ما ولتكن (أ) وظاهرة أخرى ولتكن (ب) حتى أنه كلما حدثت الأولى تلتها الثانية بالضرورة دون تخلف الأمر الذي يحق لنا معه أن نتنبأ بالثانية عند وقوع الأولى.

يقول كلود برنار في كتابه مدخل إلى دراسة الطب التجريبي... والقوانين ثابتة لا تتغير سواء كان ذلك في الأجسام الحيَّة أو الأجسام الجامدة.

---

(١) ابن سينا: التعليقات، ص ٩٦.
(٢) المعجم الفلسفي: ص ٤٤٣.
(٣) المعجم الفلسفي: ص ٤٤٣.

والظواهر التي تضبطها تلك القوانين تربطها بظروف وجودها حتمية ضرورية مطلقة وأنا أستعمل هنا لفظة الحتمية *determinisme* لأنها أنسب من لفظة الجبرية *Fatalisme* التي نستعملها أحياناً للتعبير عن نفس الفكرة وينبغي أن تكون الحتمية في ظروف ظواهر الحياة إحدى البديهيات التي يعرفها الطبيب الذي يجرب..

والواقع أن المجرب متى بدأ من هذا المبدأ القائل ان ثمة قوانين ثابتة لا تتغير فقد اقتنع بأن الظواهر لا يمكن أن تتعارض أبداً إذا هي لوحظت في نفس الظروف ولسوف يعرف أن ما قد يبدو فيها من تغيير منشأه تدخل ظروف أخرى تحجب هذه الظواهر أو تعدلها ومن هنا اتسع المجال لمحاولة الاهتداء إلى ظروف هذه التغيرات لأنه لا معلول بدون علة وتصبح الحتمية بهذا أساس كل تقدم وكل نقد علمي وإذا وجدنا حين نعيد تجربة ما من النتائج ما لا يتفق بعضه مع بعض أو ما يناقض بعضه بعضاً فإنه لا ينبغي التسليم أبداً باستثناءات ومتناقضات فعلية وإلا كان هذا مضاداً للعلم مناقضاً له. وسيقتصر ما نصل إليه في النهاية بالضرورة إلى فروق في ظروف الظواهر لا أكثر ولا أقل نستطيع أو لا نستطيع تفسيرها الآن (مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص ٧١ ـ ٧٢ ـ المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٩٤٤)....

ولفظة استثناء مناقضة للعلم مضادة له والواقع أنه متى عرفت القوانين لم يعد من الجائز وجود الاستثناء وكل ما نفيده من هذا التعبير وأمثاله أنه يسمح لنا بالحديث عن أشياء نجهل شروط إحداثها... أما ما نسميه الآن استثناء ليس إلا ظاهرة نجهل بعض ظروفها وإذا نحن عرفنا ظروف الظواهر التي نتحدث عنها وحددناها لم يعد ثمة استثناء لا في الطب ولا في غيره من العلوم... والواقع أن الظاهرة تبدو دائماً بنفس الصورة متى تشابهت الظروف. ومن غير الممكن أن تمتنع الظاهرة إذا توفرت هذه الظروف كما أنها لا تظهر إذا لم تتوفر الظروف[1].

٣٧ ـ الحدس Intuition

يقول الجرجاني في كتابه التعريفات[2]:

الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادىء إلى المطالب ويقابله الفكر وهي العلة وهو أدنى مراتب الكشف.

---

(١) المرجع السابق: ص ٧٢ و ٧٣.

(٢) الجرجاني: التعريفات، ص ٧٣، والناشر مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٨، القاهرة.

ويقول ابن سينا في كتابه «النجاة»[1]:

... والذكاء قوة استعداد للحدس والحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو أصابه الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط. وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس.

وفي المعجم الفلسفي نجد[2]:

الحدس هو الإدراك المباشر لموضوع التفكير. وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة، فيلحظ في الإدراك الحس ويسمى حدساً حسّياً *Intuition sensible* ويكون أساساً للبرهنة والاستدلال ويسمى حدساً عقلياً *Intuition rationnelle* فبالحدس ندرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها من طريق سواه وهو بهذا أشبه بالرؤية المباشرة والإلهام.

على ضوء هذه النصوص يتضح لنا أن للحدس دوراً أساسياً ورئيسياً في مجال المعرفة بوجه عام سواء كانت معرفة حسية وعقلية وذوقية فللحدس دور نشط وفعّال في كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة.

والحدس كما هو واضح يعني الإدراك المباشر الذي لا يعتمد على مقدمات، أو إن شئت قلت إنه يدرك النتيجة في المقدمة مباشرة دون حدود وسطى. وهو قد يدرك هذه النتيجة في المجال المادي (الحدس التجريبي) وقد يدركها فيما يتعلق بالمجال العقلي والرياضي (الحدس العقلي) وقد يدركها فيما يتعلق بعلاقة الذات البشرية بالله (الحدس الصوفي أو الكشفي) ومن الواضح أن الحدوس قد تعني الأوليات أو البديهيات التي يدركها الحدس دون أن يبرهن على صحتها أولاً إذ قد يستطيع بعد ذلك أن يتأكد من صدقها أو عدم صدقها فقد تكون هذه الحدوس مستندة على مقدمات ظنّية وقد تكون هذه المقدمات الظنّية باطلة أو خاطئة ونقول مقدمات ظنّية لأنها لم تكن ممحصة بعد ولم يثبت للمرء من قبل صوابها أو خطأها.

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٣٧، من القسم الأول نشرة محي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة في القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

(٢) المعجم الفلسفي: ص ٦٩، مجمع اللغة العربية. القاهرة سنة ١٩٧٩.

والحدس من جهة اللغة، كما هو معروف يعني الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام والأمور أو النظر الخفي والضرب والذهاب في الأرض على غير طريقة مستمرة.

ونطالع في المعجم الفلسفي[1] أن الحدس قد استخدم في الفلسفة الحديثة بعدة معان:

١ ـ قد يعني الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية كما هو الحال عند ديكارت حيث قال: أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المباني إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب أي التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده (القواعد لهداية العقل ـ القاعدة الثالثة)... والأمور التي يدركها العقل بالحدس ثلاثة أنواع:

أ ـ الطبائع البسيطة كالامتداد والحركة والشكل والزمان.

ب ـ الحقائق الأولية التي لا تقبل الشك كعلمي أني موجود لأني أفكر.

جـ ـ المبادىء العقلية التي تربط الحقائق بعضها ببعض كعلمي أن الشيئين المساويين لشيء ثالث متساويان لذلك سمى (ديكارت) هذا الحدس نوراً طبيعياً أو غريزة عقلية.

٢ ـ وقد يعني الحدس الاطلاع المباشر على معنى حاضر بالذهن من حيث هو ذو حقيقة جزئية مفردة. وهذا المعنى نجده عند كانت في كتابه نقد العقل المحض.

٣ ـ وقد يعني الحدس المعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي (شوبنهاور).

٤ ـ وقد يعني الحدس (كما ذهب برجسون) نوعاً خاصاً من المعرفة (عرفان) شبيه بعرفان الغريزة ينقلنا إلى باطن الشيء ويطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ بخلاف المعرفة الاستدلالية أو التحليلية التي لا تطلعنا إلا على ظاهر الشيء.

---

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، جـ ١، ص ٤٥٢ وما بعدها، دار الكتاب اللبناني ببيروت، سنة ١٩٧١، ط ١.

٥ ـ والحدس هو الحكم السريع المؤكد أو التنبّؤ الغريزي بالوقائع والعلاقات المجرّدة.

واضح على ضوء ذلك كله أن المعرفة كلها لا بد أن تستند في نهاية الأمر إلى الحدس الذي يعني المعرفة الفطرية ولا بد لنا أن نسلم في مجال المعرفة «قدر (ولو ضئيل) من الفطرة. حتى نستطيع أن نفسر عملية الإدراك والمعرفة وبالجملة عملية التعلم ذاتها لأن التعلم لا يبدأ من الصفر بل ينبغي أن يكون هناك قدرٌ محدودٌ من المعرفة الفطرية يشترك فيه الطالب مع الأستاذ لكي تبدأ عملية التعلم.

٣٨ ـ الحركة Mouvement

يقول الجرجاني في التعريفات[1]:

الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج قيل بالتدريج ليخرج الكون عن الحركة وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر وقيل الحركة كونان في آنين في مكانين كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد ثم يبين الجرجاني أنواع الحركات فيذكر منها:

الحركة في الكم:

هي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول.

الحركة في الكيف:

هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى كتسخّن الماء وتبرّده وتسمي هذه الحركة «استحالة».

والحركة في الكيف هي الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهي وهو أمر موجود في الخارج.

الحركة في الأين:

هي حركة الجسم من مكان إلى مكان آخر وتسمى نقله.

---

(١) التعريفات للجرجاني، ص ٧٤ ـ ٧٥.

الحركة في الوضع:

هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى آخر فإن المتحرك على الاستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه ملازماً لمكانه غير خارج عنه قطعاً كما في حجر الرحا والحركة في الوضع هي التي لها هوية اتصالية على الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان.

الحركة العرضية:

ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة كجالس السفينة.

الحركة الذاتية:

ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

الحركة القسرية:

ما يكون مبدأها بسبب ميل مستفاد من خارج كالحجر المرمى إلى فوق.

الحركة الارادية:

ما لا يكون مبدأها بسبب امر خارج مقارناً بشعور وإرادة كالحركة الصادرة من الحيوان بإرادته.

الحركة الطبيعية:

ما لا يحصل بسبب أمر خارج ولا يكون مع شعور وإرادة كحركة الحجر إلى أسفل.

الحركة بمعنى التوسط:

هي أن يكون الجسم واصلاً إلى حد من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً إلى ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده.

الحركة بمعنى القطع:

إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهى لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها.

أما الكندي فقد عرف الحركة بقوله إنها تبدل حال الذات[1].

أما ابن سينا فقد قال في رسالة « الحدود»[2]:

الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة وإن شئت قلت: هو خروج من القول إلى الفعل لا من آن واحد وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على وسط وأسرع منها.

على ضوء بعض الحدود الخاصة بالحركة نقول إنها أي الحركة فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة. بمعنى أن الحركة مساوية للفعل. فلا فعل بلا حركة ولا يمكن أن تتم الحركة بدون الفعل والفعل قد يكون السعي نحو الكمال أو حدوث الكمال نفسه (انرجيا وانتلخيا) كتحريك الانسان يده للحصول على شيء ما (انرجيا) ثم الوصول إلى هذا الشيء وامتلاكه باليد (انتلخيا).

ومن الواضح أن الأشياء المتحركة هي تلك التي تسعى إلى تحقيق ماهياتها واستكمال ذواتها بحيث انه لو صح وجود موجود كامل قائم بذاته كله بالفعل وليس به شيء بالقوة مثل هذا الموجود لا ينبغي أن يكون متحركاً ولا ينبغي أن يوصف بالحركة لأن الحركة كما أتينا على تعريفها توجد من جهة الموجودات التي بها استعداد لأن تتحول أو تتغير او تتبدل أحوالها من حالة إلى حالة أو أن تنتقل من مكان إلى مكان آخر أو من وضع إلى وضع آخر. . . ولهذا فإنها تتحرك من هذه الجهة التي بـ «القوة» ليصير ما تسعى إليه متحققاً لها بالفعل.

إن الحركة فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة لأن الشيء المتحقق بالفعل ليس في حاجة إلى أن يتنقل من حال إلى حال ليصير كما هو بعينه من هذه الجهة بعينها فالكرة النحاسية صورتها هي النحاس ولا يمكن أن نقول ان حركة كرة النحاس الهدف منها تحقيق الصورة النحاسية للكرة لأنها (الصورة النحاسية) متحققة لها بالفعل.

ويرى الفلاسفة أن أي تغير يطرأ على أي موجود بما في ذلك تحريكه إذا كان ساكناً أو تسكينه إذا كان متحركاً لا يتم إلا عن طريق الحركة. ولهذا قال معظم الفلاسفة إن

---

(1) الكندي: الرسائل، ص ١٦٧.

(2) ابن سينا: رسالة الحدود من ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص ٩١، ط ١ سنة ١٩٠٨ ـ ١٣٢٦ هـ، مطبعة هندية بالموسكي ـ القاهرة.

الحركة هي بمعنى ما التغير. لأن التغير لا يتم بدونها ومن ناحية أخرى لا معنى للحركة بدون التغير.

ومن خلال هذه الحدود السابقة للحركة وخاصة «حد» ابن سينا يتضح لنا أن الحركة لا بد أن تتم في «زمان» ولهذا كان ارتباط الحركة بالزمان ارتباطاً كبيراً، حيث لا يوجد زمان بلا حركة ولا حركة بلا زمان. والحركة كما هو معروف تعني وجود شيء متحرك اي تعني وجود جسم يتحرك. معنى هذا أننا أمام موجودات ثلاث وكلها متضايفة في الوجود: الزمان ـ الحركة ـ المتحرك. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك ايضاً وجود مكان تجري فيه الحركة ويتم الكمال.

وعلى ضوء ما سبق نستطيع ايضاً أن نحدد انواع الحركات على الوجه التالي:

١ ـ الحركة المكانية وهي انتقال الجسم من مكان إلى آخر.

٢ ـ الربو والاضمحلال، وهي تعني إما زيادة أجزاء الجسم أو انتقاص هذه الأجزاء أو حدوث فساد يطرأ عليه كله.

٣ ـ والحركة الثالثة هي حركة الاستحالة والمقصود بها التغير في « الكيف» فقط.

٤ ـ الحركة الرابعة هي « الكون والفساد» أو الوجود والعدم[١].

أما في الفلسفة الحديثة فنستطيع ان نضيف، فضلاً عما سبق القول بأن الحركة تطلق على عدة معانٍ[٢]:

١ ـ الحركة وهي التغير المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان فلكل حركة إذاً زمان لأن الجسم المتحرك لا يشغل مكانين في زمان واحد...

٢ ـ والفلاسفة المحدثون يفرقون بين الحركة الإضافية أو النسبية والحركة المطلقة. فالحركة الإضافية هي التي يتغير معها بعد المتحرك عن جملة قد تكون هي نفسها متحركة أيضاً كحركة الماشي على ظهر السفينة والحركة المطلقة هي تغير بعد المتحرك عن نقطة أو عن عدة نقط ثابتة كحركة الجسم في الأثير.

---

(١) راجع كتابنا: دراسات في الفلسفة الاسلامية، ص ٦١، وما بعدها.

(٢) راجع: د. صليبا، المعجم الفلسفي، جـ ١، ص ٤٥٩ وما بعدها.

٣ ـ وتطلق الحركة مجازاً على حركة النفس في الانفعالات والميول (كالكره والنفور وعلاقة ذلك باتحاد النفس بالأشياء أو هروبها عنها).

٤ ـ وقد أطلق (أوجســن كونت) لفظ الحركة على التغير الجمعي في الأفكار والآراء والنـزعات وعلى تغير التنظيم الاجتماعي... مثال ذلك بحثه في قوانين الحراك أو التحريك الاجتماعي *Sociale- Dynamique*.

٥ ـ ويطلق لفظ الحركة أيضاً على حركة النفس في التصورات من قبيل ذلك الحركة الجدلية *Mouvement dialectique*(١).

٣٩ ـ نص لأرسطو

قال المعلم الأول في أنواع الحركة:

وقد قلنا إن حركة الجرم البسيط هي بسيطة اضطراراً وقلنا أيضاً إن الحركات البسيطة هي هاتان الحركتان الاثنتان فقط أعني الحركة المستقيمة والحركة المستديرة وإن الحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين أعني أنها إما أن تكون إلى الوسط وإما أن تكون من الوسط(٢).

الشرح(٣)

الجرم هو كل ما له ثلاثة أبعاد وهو إما بسيط أو مركّب وأرسطو يرى أن الأجرام متحركة ومصدر حركتها هو الجوهر الأزلي غير المتحرك وهي تتحرك بالتالي حركة متقدمة عليها إذ إن الحركة تامة أي لها غاية وتمام. ولما كان التمام متقدماً على النقص، كانت الحركة متقدمة على الأجسام.

١ ـ قد يتحرك الإنسان في اتجاه ما اتقاء لخطر يدهمه. فحركته هنا قسرية كحركة الحجر المرمي.

---

(١) راجع أيضاً: المعجم الفلسفي، ص ٧٠ ـ ٧١

(٢) أرسطو طاليس في: السماء والآثار العلوية، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي النهضة المصرية الطبعة الأولى، ١٩٦١، ص ١٤٢.

(٣) المرجع السابق: ص ١٢٦ ـ ١٣٦.

٢ ـ أما أن يذهب الانسان إلى مكان ما لتحقيق غاية ما فإنه بهذا يتحرك بإرادته وتكون حركته إرادية واعية.

٣ ـ وأما إن انهارت الأرض من تحت قدميه فسقط فحركة سقوطه هذه ليست إرادية كما أنها ليست قسرية بل هي حركة طبيعية تنجم عن جذب الأرض له، كجسم من الأجسام.

وهناك مجالات كثيرة لدراسة الحركة في مجال الأجسام الطبيعية ويدرسها علم الديناميكا وفي مجال الاجتماع (الحراك الاجتماعي) كما أن هناك مصطلحات مشتقة من الحركة كالمحرك والإحساس الحركي ومولد الحركة... الخ[١].

قسّم أرسطو الحركة بعد ذلك إلى:

١ ـ حركة بسيطة.

٢ ـ حركة مركبة.

وقسّم الحركة البسيطة إلى:

١ ـ الحركة المستقيمة.

أ ـ إلى أعلى: مثل حركة النار والهواء.

ب ـ إلى أسفل، كحركة الماء والتراب.

٢ ـ الحركة الدائرية: وهي الحركة التي ليس لها ضد وهي تتميز بهذا عن الحركة المستقيمة التي يمكن أن تحدث في اتجاهين متضادين. ومن ثم فإن الحركة الدائرية هي حركة الجرم الأسمى ذلك العنصر الخامس (الأثير) الذي لا يفنى.

٤٠ ـ الخلق Creation

الله خالق، والانسان مخلوق، وكلاهما خالق. فالله خالق بمعنى أنه يوجد الشيء من لا شيء[٢] والانسان يخلق الأشياء. فالفنان مثلاً يخلق تمثالاً لبطل شهير والفرق بين الحالتين هو أن الله يخلق خلقاً مطلقاً انه يخلق الموجودات من العدم بينما يقتصر الخلق الإنساني على تكوين أشياء جديدة من مواد موجودة فعلاً: طبقاً لخطة ذهنية معينة.

---

(١) يحسن مراجعة المعجم الفلسفي: الجزء الأول، ص ٤٥٧ ـ ٤٦١.

(٢) المعجم الفلسفي: الجزء الأول، ص ٥٤١.

وعلى هذا النحو رأى فلاسفة العصور الوسطى أن العلّتين المادية والصورية *Material and Formal Causes* قد خلقتا من العدم[1]. فإذا أخذنا هذا التمثال وسألنا عن خلقه فلاسفة العصور الوسطى لأجابونا بأن المادة التي صنع منها التمثال مخلوقة، كما أن صورته التي هو عليها ولتكن صورة محارب أو حاملة قرابين مخلوقة كذلك.

٤١ ـ نص للغزالي

يقول حجة الإسلام في « معيار العلم»:

« الخلق هو اسم مشترك فقد يقال خلق لإفادة وجود كيف كان وقد يقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان وقد يقال خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه[2].

الشرح:

بين الغزالي الفرق بين مفهومين للخلق:

١ ـ الخلق المطلق: وهو خلق الوجود من العدم.

٢ ـ الخلق النسبي بمعنى تكوين شيء جديد من شيء آخر.

وهو يبين أن الخلق المطلق يسمى اختراعاً كما أنه يسمى أيضاً بالإبداع. أما الخلق فهو تكوين وحسب.

٤٢ ـ الخير Bien- Good

درجنا على أن نصف بعض الأفعال بالخيرية وبعضها الآخر بالشرية. فالخير بهذا المفهوم أساس نقيم عليه مفاهيم الأخلاق.

والخير هو تمام الأشياء وما به يتحقق النفع فيها. والكمال لها وها هو ابن سينا يعرف الخير قائلاً: الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده والفلاسفة يطلقون لفظ الخير على عدة اعتبارات:

---

(١) *Dictionary of Philosophy, P.70.*

(٢) الإمام الغزالي: معيار العلم، ص ١٨٩، (نقلاً عن الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد الأول، ص ٥٤.

١ ـ فبعضهم يطلقون الخير على الوجود والشر على العدم قائلين إن الوجود خير محض والعدم شر محض.

٢ ـ كما يجعله فلاسفة القيم مبدأ للوجود.

٣ ـ ويرى المتفائلون منهم ـ مثل ليبنتس ـ أن الخير في الوجود غالب على الشر، وأن هذا العالم الذي خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة ويؤولون وجود الشر على أساس حرية الإرادة التي أفسح لها الله (الخير المطلق) المجال لكي نختار الخير أو الشر.

٤ ـ والخير المطلق الذي لا حد لذاته وكمالاته هو الله.

وأما الخير الأسمى *highest good, souverain bien* فهو الخير المتسامي الذي يحتوي كل الخيرات الأخرى. وهو مذهب السعادة عند أرسطو تلك السعادة التي تعني الإشباع المتسق لكل القوى العقلية.

وهو اللذة عند الابيقورية وطاعة الله والاتحاد معه عند الأكويني[١]

٤٣ - نص لاريجينا

(٨٠٠ ـ ٨٧٧م) أو (٨١٥ ـ ٨٧٧ م):

وهو من مفكري العصور الوسطى، دافع عن أن الشر ظاهري سيزول في وقت ما عندما يوحد الله الأشياء تماماً. قال اريجينا (الايرلندي): إن العقل السليم لا يتهيب أن يعلن أن الشيء الذي يبدو في أجزاء هذا الكون شراً أو خيانة أو بؤساً أو حرماناً. بالنسبة لأولئك الذين لا يقدرون على أن يروا «الكل» في وقت واحد، يصبح حينما نتأمل الكل تماماً كما نتطلع إلى لوحة جميلة برمتها، لا حرماناً ولا بؤساً ولا شراً ولا خيانة ولا خطيئة[٢].

الشرح:

يلح «يوحنا الايرلندي» على فكرة تأمل الكل، ويقصد بهذا أن ننظر إلى الأحداث

---

(١) *Dictionary of Philosophy, P.118-119.*

قاموس الفلاسفة ص (١١٨ ـ ١١٩).

(٢) *S.J.Curtis, A short history of Western Philosophy in the middle ages. London, Macdonald and Co.Publishers LTD., P.43.*

والأشياء على أنها خيوط متشابكة في نسيج واحد فلا نفصل الشيء عن سواه ولا الشر عن الخير ولا البؤس عن السعادة بل أن علينا أن نسرف في التأمل حتى تتلاشى الفواصل بين كل هذه المتناقضات فندركها في وحدتها الخيرة التي بدأت منها والتي سنعود إليها بأمر الله..

ولقد أثار مذهبه هذا تساؤلات عديدة عند الكثيرين فتساءلوا: هل هو قائل بوحدة الوجود، وهل أثّر في اسبينوزا ؟ ولماذا عادته الكنيسة ؟ ولا يعنينا الآن الإجابة عن هذه الأسئلة وإن كانت تعنينا كباحثين.

٤٤ ـ الروح Spirit- Esprit

حول مصطلح الروح أثيرت تساؤلات كثيرة. ذلك أن هذا اللفظ فضلاً عن استخدامه الخاص في الفلسفة فإنه ذائع الصيت والانتشار في المجالات العامة،فكثيراً ما نسمع عن الروح العامة والروح المعنوية وروح الشعب وروح الفلسفة، والروح اليونانية و « الروح الاسلامية» وروح المسيحية والروح الأمين والروح الأعظم وكذلك روح القدس... الخ.

وسوف نسعى إلى فهم هذا المصطلح وتحديده من الناحية الفلسفية فحسب ولذلك فإن الاختلاف حول هذا المصطلح في مجالنا هذا يختص بالعلاقة بين الروح من جهة والحياة من جهة أخرى والنفس والعقل من جهة ثالثة.

وبادىء ذي بدء أقول إن الروح تستخدم (غالباً) للتعبير عن مصدر الحياة. فنحن نقول إن لكل كائن حَيٍّ روح ولهذا يكون للنبات روح وللحيوان روح وللإنسان روح ونحن في مجال الفلسفة نقول إن النفس عامة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: نامية وحساسة وناطقة. والأخيرة خاصة بالإنسان أما الثانية فيشترك فيها الانسان والحيوان فحسب أما النامية فتعم الموجودات الثلاثة من جهة أن النبات يتصف بالنمو دون الاحساس والتعقّل.

على ضوء ذلك تكون الروح هنا متعلقة بالحياة أو بالكائن الحي وإذا قصرنا استخدامها على ذلك تكون مقابلة لصفة النمو فحسب ولهذا فإذا وجد كائن بشري لا يعقل من جهة ولديه خلل في أجهزة إحساسه من ناحية أخرى فإن ذلك لا ينبغي أن له روحاً لأنه كائن حي.

وبهذا الفهم الخاص تكون الروح مخالفة للعقل مع ملاحظة أنها أعم من العقل

وأقدم منه بالطبع بحيث نقول إنها شرط رئيسي للعقل فلا عقل بلا روح لكن يمكن ان توجد روح بلا عقل كما هو الحال في الكائنات الحية الأخرى (اللاعاقلة) وقد ورد في القرآن الكريم المعنى العام الذي أشرنا إليه إلى جانب المعنى الأخير والذي يعني أن الروح مصدر للحياة فعن المعنى العام يقول القرآن: ﴿وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس﴾[1](لاحظ أن روح القدس عند المسيحيين أحد الأقانين الثلاثة، لأن الإله عندهم هو الأب والابن وروح القدس) ويقول سبحانه: ﴿نزل به الروح الأمين﴾، ويقول سبحانه: ﴿يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده﴾ ﴿كذلك أولئك كتب في قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه﴾. أما عن المعنى الآخر الخاص بالحياة فنجد قول الحق سبحانه: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[2] وقال سبحانه: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾[3]، ويقول ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا﴾ ويقول ﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا﴾[4] وكذلك... ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه﴾[5]... وقوله: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾[6].

وينبغي أن ننبه هنا إلى أمر غاية في الأهمية وهو أن كل المعاني التي ورد ذكرها في القرآن والمتصلة بالروح... كلها لم يربطها الله بالعمل، ومن ثم بالمسؤولية فلا علاقة للروح من هذه الجهة بتحديد الفعل وتقديره وبالثواب عليه أو العقاب وهذا يؤكد المعنى الذي ذهبنا إليه وهو أن العقل أو إن شئت النفس الناطقة مخالفة تماماً للروح من هذه الناحية وهذا أيضاً ما أكده القرآن الكريم أقصد: أكد أن النفس (ولعله كان يقصد الجزء النامي منها بلغة الفلسفة) يمكن أن تكون مستخدمة بمعنى الروح ويمكن أن تستخدم بمعنى مغاير لكلمة الروح.

فالقرآن الكريم قد سوى بين الروح والنفس في تلك الأيات التي ينص فيها على

---

(١) سورة البقرة، آية: ٨٧ وكذلك آية: ٢٥٣ وقارن النساء: ١٧١، المائدة: ١١٠، والنحل: ٠٢، ١٠٢ والشعراء: ١٩٣... الخ.

(٢) سورة الإسراء، آية: ٨٥.

(٣) سورة المعارج، آية: ٤.

(٤) سورة الأنبياء، آية: ٩١ وراجع سورة التحريم، آية: ١٢.

(٥) سورة السجدة، آية: ٩.

(٦) سورة ص، آية: ٧٢.

القول: ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلا﴾... (آل عمران: ١٤٥) وقوله: ﴿كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾.. (آل عمران: ١٨٥) وقوله: ﴿أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة: ٣٢)، ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾ (الإسراء: ٣٣)، وقوله سبحانه: ﴿كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون﴾ (العنكبوت: ٥٧)، أما استخدام القرآن الكريم للنفس من جهة أنها مغايرة للروح من جهة ومساوية للعقل من جهة أخرى فأمر واضح في أكثر من آية يقول الحق سبحانه: ﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (آل عمران: ١٦١)، وقوله سبحانه: ﴿ليجزي الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب﴾ (ابراهيم: ٥١). وقوله: ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ (النحل: ١١١)، وقوله سبحانه: ﴿ووفيت كل نفس ما عملت﴾ (الزمر: ٧٠)، ويقول كذلك: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدثر: ٣٨)... الخ، ﴿وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ (النساء: ٧٩).

واضح أنه في مثل هذه الآيات - وما أكثرها - يجعل الله الإنسان مسؤولاً عن فعله. فالسيئة التي تصيب الإنسان من نفسه ليست إلا تلك التي تصيبه من تقديره الخاص لهذا الفعل أو ذاك، وميله إلى هذا دون ذاك، والمسؤولية لا تقع كما نعلم على الإنسان من جهة أنه حيوان حسّاس ولكنها تقع على كاهله من حيث أنه كائن عاقل في المقام الأول. ولهذا قلنا إن الروح قد تكون مساوية للنفس إذا فهمت النفس على أنها مصدر للحياة فقط. أما إذا فهمت النفس من جهة كونها نفساً ناطقة فإننا إذا سوّيناها حينئذ بالروح نكون قد أسأنا استخدام الروح كلفظ لنعبر به عن العقل أو إن شئت النفس الناطقة.

خلاصة ذلك كله أن الروح يمكن أن تكون مصدراً لحياة الكائنات لكن العقل أو بلغة الدين النفس هي مصدر الفهم والفكر ومن ثم تكون مناط التكليف وتحديد المسؤولية، فالروح قد تكون هي النفس إذا قصدنا بالنفس مصدر الحياة.

لكن الروح تكون متميزة عن النفس إذا قصدنا بالنفس الفعل والتعقل والالتزام والمساءلة وغيرها.

على أن هناك من ذهب إلى أن الروح هي الجوهر العاقل المدرك لذاته من حيث هي مبدأ التصورات والمدرك للأشياء الخارجية من جهة ما هي مقابلة للذات. وهذا التقابل بين الذات المدركة والشيء المدرك أي بين الأنا واللا أنا شائع في الفلسفة الحديثة

وله وجوه: فالروح قد تستخدم بمعنى أنها مقابل للبدن وبمعنى أنها مقابل للطبيعة. وبمعنى أنها مقابل للمادة(١).

وعن مصطلح الروح قال الجرجاني في تعريفاته(٢):

١ - الروح الانساني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان. الراكبة على الروح الحيواني نازلة من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وتلك الروح قد تكون مجرّدة وقد تكون منطبقة في البدن.

٢ - الروح الحيواني: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن.

٣ - الروح الأعظم: الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم ولا يروم وصلها رائم لا يعلم كنهها إلا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواه وهو العقل الأول والحقيقة المحمدية والنفس الواحد والحقيقة الاسمائية. وهو أول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة الأكبر وهو الجوهر النوراني. جوهريته مظهر الذات ونورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفساً واحدة وباعتبار النورانية عقلاً أو لا، وكما أن له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظة وغير ذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم وفي السر والخفاء والروح والقلب والكلمة والروح والفؤاد والصدر والعقل والنفس.

وفي المعجم الفلسفي نجد:

أ - (الروح) بوجه عام: مبدأ الحياة.

ب - فلسفياً: الحقيقة المفكرة والذات التي تتصور الأشياء في مقابل الموضوع المتصور. ويقابل المادة كما يقابل الجسد.

جـ - وتسمى الذهن أيضاً !! وهو قدرة معدّة لاكتساب العلم(٣).

---

(١) راجع المعجم الفلسفي: جـ ١، ص ٦٢٤، وراجع أيضاً: ص ٦٢٥.

(٢) التعريفات للجرجاني: ص ٩٩ - ١٠٠.

(٣) المعجم الفلسفي: (عمل مجمع اللغة العربية) ص ٩٣. وقارن: الغزالي في كتابه: الرسالة اللدنية، ص ١٠١ - ١٠٤.

٤٥ ـ الزمان Time - Temps

يقول الكندي في رسالة (الحدود)[1]: الزمان مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء.

أما ابن سينا فيقول: إن الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر[2]. وهذا هو بعينه التعريف الذي ساقه من قبل أرسطو للزمان (راجع لأرسطو: الطبيعة ص ٢١٩ س ١). أما الجرجاني فقد قال: إنه مقدار حركة الفلك الأطلسي عند الحكماء. وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم. كما يقال آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام[3].

من خلال هذه النصوص السابقة يتضح لنا أن الزمان مرتبط إلى حد كبير بالحركة التي ترتبط بدورها بالجسم المتحرك بحيث نستطيع أن نقول إنه لا حركة إلا في زمان ولا يوجد زمان خال (فارغ) من الحركة معنى هذا أن الحركة تدخل في حد الزمان كما أن الزمان بدوره يدخل في حد الحركة رغم أن الزمان ليس هو الحركة وأن الحركة ليست هي الزمان.

الحركة او بتعبير أدق الحركات يتلو بعضها البعض الآخر وهناك حركة أسرع من حركة أخرى ولهذا كان الزمان هو المقدار الذي نقيس به هذه الحركات وكلمة مقدار هنا لا يعني البتة أن الزمان هو المقدار ولكن الزمان كمقدار راجع إلى مقدار الحركة ذاتها ولهذا قلنا إنه مقدار نقدر به مقدار الحركة وكلمة مقدار هنا الخاصة بالزمان تعني أنه الوسيلة الوحيدة التي نستطيع من خلالها وبواسطتها أن نقدر الحركة فنقول حدثت هذه الحركة قبل كذا أو بعد كذا أو أن هذه الحركة حدثت مع كذا أو في نفس الوقت كذلك نقول هذه الحركة أسرع من كذا إذ انها تستغرق وقتاً أقل من حركة شخص آخر يعبر نفس المسافة فالزمان هنا يحدد هذه الأوجه المتباينة القابلة للعد ولهذا قلنا إننا لا نستطيع أن نتصور الحركة إلا في زمان ولا وجود للزمان إلا بالحركة.

معنى هذا أن الحركة والزمان من الموجودات المتضايفة والتي تعني أنك بمجرد تصورك للحركة تتصور الزمان وبمجرد وجود الزمان توجد الحركة.

---

(١) رسالة في حدود الأشياء: ص ١٦٧، وراجع ص ١١٦ ـ ١١٩ من رسالته في الفلسفة الأولى.
(٢) رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا: ص ٩٢.
(٣) التعريفات للجرجاني: ص ١٠١.

ولما كانت الحركة نفس التغير ولما كان التغير يوجد (كحركة) في زمان... إذاً كل موجود زماني متغير أي كائن فاسد أما إذا وجد موجود عال على الزمان فإنه لا يتغير ومن ثم لا يكون ولا يفسد لأنه كائن بصفة دائمة.

وأرسطو ومعه نفر من المسلمين انتهوا إلى أن الزمان مقولة من جملة المقولات العشر... وهو بناء على هذا التصور له وجود الواقعي المستقل شأنه شأن الموجودات بأوضاعها وأماكنها... الخ.

لكن هذه النظرة إلى الزمان قوبلت بالرفض في الفلسفة الحديثة على يد الفيلسوف الألماني (كانت) الذي ذهب إلى أن الزمان ليس مفهوماً مكتسباً من الخبرة أو التجربة وإنما هو احد مقولات الذهن الانساني أو هو احد الشروط الأولانية (القبلية) أو الأساسية والتي لا بد من توافرها للذهن الانساني حتى يستطيع أن يفهم (التجربة).

ثم نجد بعد ذلك أن الزمان أضحى عند برجسون تغيراً مستمراً متصلاً يصبح معه الحاضر ماضياً ويأبى الذهن أن يفصل في التيار الزمني بل يجسم كل ما يتصل به ويربطه بفكرة معينة فالزمان مرتبط عنده بالديمومة...»[1].

ومن المعاني الأخرى للزمان التي نطالعها في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا[2] نجد:

١ - الزمان قد يقصد به المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيهما لاحقة.

٢ - والزمان في أساطير اليونانيين هو الإله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.

٣ - والزمان عند المتكلمين (كما هو واضح في نص الجرجاني السابق) أمر اعتباري موهوم.

٤ - ومن معاني الزمان في الفلسفة الحديثة أنه وسط لا نهائي غير محدود شبيه بالمكان تجري فيه جميع الحوادث فيكون لكل منها تاريخ ويكون هو نفسه مدركاً بالعقل إدراكاً غير منقسم سواء كان موجوداً بنفسه كما ذهب إلى ذلك نيوتن وكلارك أو كان موجوداً في الذهن فقط كما ذهب إلى ذلك ليبنتز وكانت.

---

(١) المعجم الفلسفي: نشر مجمع اللغة العربية، ص ٩٥.

(٢) المعجم الفلسفي: لجميل صليبا، ص ٦٣٩، وما بعدها.

٥ ـ وهناك الزمان الوجودي. وهو الزمان الذاتي أو الزمان الوجداني المصبوغ بالانفعال كزمان الانتظار أو زمان الأمل وهذا الزمان ليس كمّاً وإنما هـو كيف لا يقبل القياس على خلاف الزمان الفاعل الذي يطلق على التأثير في الأشياء فهو موضوعي وكمي وقابل للقياس[١].

٤٦ ـ الصيرورة Becoming - Devenir

يقول هيرقليطس: الحكمة شيء واحد إنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء.

ويقول... وهذه هي الصور التي تتحول إليها النار:

أولاً البحر ثم نصف البحر أرضاً ونصفه الآخر أعاصير... هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء وتصبح الأرض بحراً وذلك طبقاً لنفس القانون الذي تحولت إليه الأرض من قبل النار تحيا بموت الأرض والهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء...

ويقول: الخالدون فانون والفانون خالدون واحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر... موت الأنفس أن يصبح ماء وموت الماء أن يصبح أرضاً ولكن الماء يأتي من الأرض والنفس من الماء...[٢].

هذه هي بعض مقتطفات من أقوال هيرقليطس في حديثه عن الصيرورة. فالصيرورة عند الفيلسوف اليوناني هنا تعني التغير والتحول والتبدل الدائم والمستمر. فلا شيء عنده يقف على حاله ولا شيء يبقى كما هو. ولذلك كثيراً ما كان يردد أنك لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار وأننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد أننا نكون ولا نكون، ولذلك إذا أردنا أن نعرف شيئاً ما، فينبغي علينا أن نعرف هذا الشيء من خلال ما سيصير إليه لا من خلاله (الآن). فكل شيء يصير والوجود في حالة صيرورة مستمرة والشيء يخرج من نقيضه ويتحول إلى نقيضه أو ضده.

ويرى فيلسوفنا هذا أن هذه الأضداد مؤتلفة كيف لا والله هو: النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام. ويرى صاحبنا أن هذه الأضداد أمر واجب وأساسي لاستمرار

(١) المرجع السابق: ص ٦٣٨.
(٢) د. الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٠٣ ـ ١٠٨، ط ١ سنة ١٩٥٤، عيسى البابي.

الوجود لأن الوجود واحد متكثر أو بتعبير آخر أن الكثرة المشاهدة في الوجود كثرة متحدة فالوجود والكثرة تعبر عن انسجام الوجود لأن الصراع هو القانون الباقي الخالد إنه قانون الوجود ولا يولد هذا القانون الظلم بل إنه يمثل قصة العدل في الوجود. فالواحد يتكون من جميع الأشياء وتخرج جميع الأشياء من الواحد.

ونجد أن الصيرورة عند هيجل بمثابة سر الوجود كله ومصدر تطوره واستمراره وعن طريقها يتحول الشيء إلى نقيضه ثم من خلال الموضوع ونقيضه نجد مركب الموضوع الذي يخرج منه بدوره نقيضه... وهكذا.

وبهذا المعنى والفهم تكون الصيرورة هي التغير والتحرك وقد رأينا أن الحركة تعني التغير والكمال الذي لا يتم إلا من خلال الاستعداد والقوة (*Potentia*) فالصيرورة تعني إذاً تحول الشيء من القوة إلى الفعل.

يقول د. جميل صليبا في معجمه[1]:

الصيرورة انتقال الشيء من حالة إلى أخرى أو من زمان إلى آخر وهي مرادفة للحركة والتغير من جهة كونها انتقالاً من حالة إلى أخرى كالانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل والشيء المتصف بالصيرورة نقيض الشيء المتصف بالثبوت والسكون.

٤٧ ـ العرض Accident

يعرض لي من الشيء لونه أي يلوح ويبدو فعرض الشيء ظاهره الذي يقوم الشيء بدونه فالعرض إذاً غير الجوهر ولا يقوم إلا بالجوهر فهو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به كاللون والطعم والذوق واللمس هو ما لا يدخل في تقويم ماهية الشيء كالقيام والقعود للإنسان إذ لا يقوما ماهيته.

وها هي بعد ذلك تعريفات[2] وردت بشأن العرض وهي تدور حول المعنى الذي عرضناه وهي:

١ ـ تعريف ابن سينا للعرض في (رسالة الحدود) و (النجاة) يقول: يقال عرض لكل موجود في موضوع وكل ذات لم يكن في موضوع فهي جوهر وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض.

---

(١) المعجم الفلسفي: ص ٧٢٨ من الجزء الأول.

(٢) المعجم الفلسفي: الجزء الثاني، ص ٦٩ ـ ٧٠.

٢ ـ تعريف الخوارزمي ـ وهو من متكلمي الاسلام وذلك في مفاتيح العلوم ـ: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسواد والحرارة والبرودة وغير ذلك.

٣ ـ تعريف الجرجاني[1]:
العرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به ويقسم الجرجاني الأعراض الى نوعين:

أ ـ عرض قار الذات وهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد.

ب ـ عرض غير قار الذات وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون.

ويفهم من هذا أن العرض قار الذات هو الذي يدرك مجهوداً بذات الشيء (كاللون) أما غير قار الذات فلا يدرك بالرؤية بل من خلال وضع الشيء (كما في حالة الحركة والسكون). ويضيف الجرجاني نوعين آخرين من العرض:

أ ـ العرض اللازم: الذي لا ينفك عن الماهية كإمكانية أن يكون الإنسان كاتباً.

ب ـ العرض المفارق: الذي يمكن أن يزيل الشيء كحمرة الخجل والشيب والشباب.

ويوجد بالإضافة إلى هذا مصطلح العرض العام وهو كما عرّفه ابن سينا: كل كلي مفرد عرض ـ أي غير ذاتي ـ يشترك في معناه أنواع كثيرة كالبياض للثلج فهو صفة كلية تشترك فيها عدة أنواع ولكنها صفة غير ماهية[2].

ولنعرض الآن للعرض عند المدرسيين والمشائيين:

١ ـ عند الاسكولائيين[3]: العرض هو ما ليس له وجود مستقل مكتف بذاته بل يوجد فقط في كائن آخر سواء كان جوهراً أو عرضاً آخر.

٢ ـ عند المشائين: العرض هو اي حد يمكن ان يخبر عنه دون أن يكون ماهياً أو خاصاً بالموضوع المنطقي وللعرض أقسام تسعة[4]: الكم والكيف والأين والوضع والملك والاضافة والمتى والفعل والإنفعال وهي تسمى ايضاً بالمقولات.

---

(١) الجرجاني «التعريفات»: مطبعة البابي الحلبي ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م، ص ١٢٩.
(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٢٩، والمعجم الفلسفي جـ ٢، ص ٧٠.
(٣) Dictionary philosophy, P.4.
(٤) المعجم الفلسفي: جـ ٢، ص ٧٠

٤٨ ـ نص لأرسطو

ويعم الفصل والاعراض غير المفارقة أنهما يوجدان فيه دائماً ولجميعه وذلك أن (ذا الرجلين) يوجد دائماً للغربان وعلى ذلك المثال يوجد لها (السواد).

ويختلفان في أن الفصل يحوي ولا يحوى وذلك أن الناطق يحوي الإنسان فأما الأعراض فإنها من وجه تحوى من قبل أنها في كثيرين، ومن وجه تحوي أي من قبل أن الموضوعات ليست قابلة لعرض واحد بل لأعراض كثيرة.

والفصل لا يقبل الزيادة والنقصان والأعراض تقبل الزيادة والنقصان والفصول المتضادة غير مختلطة والأعراض المتضادة قد تختلط[1].

الشرح: ربما كان النص واضحاً في موضعه هذا وهو يحوي عدة أفكار:

١ ـ إن الفصل *differentia* صفة للشيء كالعرض إلا أنها صفة ضرورية تفصل أفراد النوع وتميزهم عن غيرهم فكون نوع الانسان ناطقاً عاقلاً فصفة النطق تميزه عن سائر الأنواع المشتركة معه في جنس الحيوان لذلك نعرّف الإنسان تعريفاً فاصلاً (مانعاً) بقولنا إنه: (حيوان ناطق).

٢ ـ الفصل (كالنطق بالنسبة للإنسان تام لا يزيد ولا ينقص وأما العرض فناقص أي يزيد وينقص كزيادة درجة اللون أو نقصانها مثلاً وهاتان هما الفكرتان الأساسيتان في النص.

٤٩ ـ نص لأبي الهذيل العلّاف (شيخ المعتزلة)

إن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرّق بينه وبين مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض[2].

---

(١) منطق أرسطو: تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي، جـ ٣، القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية: ١٩٥٢، ص ١٠٦٣ ـ ١٠٦٤.

(٢) علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، طبعة أولى مطبعة حجازي، ١٩٤٩، ص ٦١.

الشرح:

أقصى ما يفهم من هذا النص هو أن العلّاف يتصور الأعراض متشخصة مثل الأجسام الحالّة بها تماماً فالحركة والسكون كعرضين غير قاري الذات وغيرهما من بعض أنواع الأعراض قابلان للّمس.

ولكن هذا لا يعني أنه ينحي عن العرض صفة عدم الدوام وإلا أصبح جوهراً وهو بمذهبه هذا في إمكان لمس الأعراض فضلاً عن إدراكها بالذهن أو الرؤية، يخالف إجماع الفلاسفة الذين يتابعون أرسطو في قوله إن الأعراض لا تدرك إلا من خلال الجسم الذي تحل به. ونعني بالفلاسفة الفلاسفة الإسلاميين بطبيعة الحال.

٥٠ ـ نص للجويني

العرض:

العرض ينبىء في إطلاق اللغة عن ما يعرض ولا يدوم مكثه وعليه تدل آي من كتاب الله منها قوله تعالى: ﴿يريدون عرض الدنيا﴾ فوصف الدنيا من حيث انها كانت دار زوال وانتقال بكونها عرضاً وقال تعالى مخبراً عن عاد وقد أظلهم العذاب: ﴿قالوا هذا عارض ممطرنا﴾ وعنوا بذلك أنه سحابة تساق ﴿وستنقشع عنّا كالذي عهدنا في كل سحاب﴾ (وقد) اختلفت عبارات أهل الحق (المقصود المتكلمين) في حد العرض وجملتها راجعة إلى محصول واحد.

فمنهم من قال العرض ما لا يبقى وجوده وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفي منها ما ليس منها إذ الجوهر مما يبقى وجوده والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته. فاطرد الحد في طرد وانعكس في عكسه وأنبأ عن خاصية الأعراض وهذا الحد لا ترضيه المعتزلة إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال هو الذي يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر ولا تندرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى فإنها لا تقوم بغيرها ولو قلت العرض ما يقوم بالجوهر كان أوضح... وعبَّر بعض الأئمة فقال: العرض ما كان صفة لغيره[1].

---

(١) من كتاب الشامل في أصول الدين للجويني، ص ١٦٧ ـ ١٦٨، تحقيق د. انشار وفيصل عون وسهير مختار ومنشأه المعارف سنة ١٩٩٩.

العقل Raison, intelligence, intellect.
Reason, ineligence, intellect,
understanding, intellectual powers.

للعقل معنيان: معنى عام وآخر فلسفي. وله مراتب مختلفة ومفاهيم مختلفة طبقاً لاختلاف مذاهب الفلاسفة.

١ ـ العقل بمعناه العام: هو النهي والتقييد وكأنه عقال الناقة الذي يمنعها من الشرود. يقول الغزالي في هذا المعنى إن للعقل ثلاثة أوجه:

أ ـ وقار الإنسان وهيبته.
ب ـ ما يكسبه الإنسان من التجارب.
جـ ـ مصحة الفطرة الأولى في الإنسان.

٢ ـ العقل بمعناه الفلسفي: عند فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين: ملخص التعريفات التي أعطاها الإسلاميون للعقل هو أنه قوة غير مادية تدبر البدن وتدرك الأمور المجردة وتعقل حقائق الأشياء.

يقول الكندي: العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها[1].

والفارابي يقول في (عيون المسائل): العقل جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن وهو جوهر أحدي وهو الإنسان على الحقيقة.

أما ابن سينا فيقول العقل اسم مشترك لمعان عدة، فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حدّه أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل.

وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان:

أحدها العقل الذي ذكره الفيلسوف (أرسطو) في كتاب البرهان وفرق بينه وبين

(١) رسائل الكندي: ص ١٦٥.

العلم. فقال ما معناه: هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب.

ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس.

أ ـ فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي. فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة.

ب ـ ويتبع العقل النظري... العقل الهيولاني... والعقل بالملكة والعقل بالفعل... والعقل المستفاد... ومن ذلك العقول الفعالة.

(ابن سينا: رسالة الحدود من ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٧٩ ـ ٨٠ طبعة أولى سنة ١٩٠٨ القاهرة) وما الذي يميز العقل عن الحس ؟:

إن العقل يجرد الصورة عن المادة ويدرك المعاني الكلية كالجوهر والعلة والوسيلة. وهذان الأمران لا يقدر عليهما الحس.

مراتب العقل عند فلاسفة الاسلام: وهي أربع مراتب:

١ ـ العقل الهيولاني *Intelligene meterielle*

تعد هذه الدرجة أو المرحلة من مراحل العقل أول رتبة من رتبه. وهي توجد بالنسبة لكل عقل خال كلية عن صورة مجردة يمكن أن يدركها المرء بحيث لا يكون للعقل في هذه الحالة شيء من الكمال الخاص بها. فالجاهل للغة الانجليزية يعد عقله هيولانياً بالنسبة لها. إذ انه لا يعلم من حروفها شيئاً ولم تستكمل نفسه (عقله) بعد بهذه اللغة. وكلمة هيولاني هنا لا يجب أن تفهم بالمعنى المادي. بل ما يريد ابن سينا قوله هنا إن العقل في هذه الحالة يكون شبيهاً بالهيولى الأرسطية أو المادة المطلقة الخالية من أي تعين والتي يمكن أن تقبل أي شكل أو اية صورة ذلك أن الهيولى خالية من كل صورة ويوسعها ان تقبل أية صورة.

٢ ـ العقل بالملكة:

تلي مرتبة العقل الهيولاني مرتبة العقل بالملكة حيث تصبح لدى المرء معرفة أولية هي ما يسمى بالمعقولات الأولى والتي قد يبدو أنها فطرية في الإنسان أو فيها قدر من الفطرة لأنها تحصل في الإنسان دون أن يدري كيف حصلت ولا متى حصلت كما أنه لا

يستطيع أن يتصور نفسه خالية منها كالقول بأن الكل أكبر من الجزء وعن طريق هذه المعقولات الأولى وبواسطتها يستطيع الإنسان أن يصل إلى المعقولات الثانية. المهم أنه بحصول المعقولات الأولى في العقل يسمى عقلاً بالملكة.

٣ ـ العقل بالفعل *Intelligence en acte*

الدرجة الثالثة من درجات العقل النظري هي درجة العقل النظري هي درجة العقل بالفعل وهي الدرجة التي تكون قد حصلت فيها للعقل المعقولات الثانية بعد المعقولات الأولى. وما يميز هذه الدرجة عن الدرجة التالية لها (المستفاد) هو أن العقل هنا لا يطالع دائماً معقولاته التي وجدت لديه بالفعل بل يطالعها متى شاء ويرجع إليها عند الحاجة فهي عنده كأنها مخزونة متى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها.

٤ ـ أما أقصى درجة يمكن أن يصل إليها العقل البشري فهي درجة العقل المستفاد *Intelligence acquise*

وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله.

في هذه الدرجة يكون عقل المرء كله بالفعل ليس فيه شيء بالقوة. هنا تكون كل الصور المعقولة حاضرة بالفعل ويطالعها بالفعل. أي يعقلها ويعقل أنه يعقلها بالفعل.

وقد سمي هذا العقل مستفاداً بالنسبة إلى نوع الصور الحاصلة له إذ هي واردة عليه من الخارج من العقل الفعال ولهذا فهو قد أفادها منه وباستفادته لها سمي مستفاداً وسمي مستفاداً لأنه يتضح أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل دائم الفعل وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج[1] العقل في الفلسفة الحديثة:

أ ـ عند الفلاسفة العقليين: الذين يجعلون مبادىء العقل سابقة على المعرفة التي تكتسبها بالحواس ومنظمة لها

١ ـ ديكارت:

العقل عنده نور فطري أو ملكة ربانية بها نميز بين الحق والباطل ببداهة ووضوح دون حاجة إلى الاستدلال فالعقل إذن مضاد للهوى.

(١) راجع كتابنا: نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص ١٤٢ ـ ١٤٧. ط ١، مكتبة سعيد رأفت ـ القاهرة سنة ١٩٧٨.

٢ ـ ليبنتس:

العقل هو مجموعة المبادىء القبلية المنظمة للمعرفة كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية والغائية ويتفق كل من ديكارت وليبنتس بهذا التصور المثالي للعقل على طرف النقيض من جون لوك. ولقد أوردنا من قبل نصاً لليبنتس وآخر للوك ولعله قد ظهر ما بينهما من تعارض وخلاصة الخلاف بينهما أن لوك يتصور أن العقل صفحة بيضاء ليس فيها أية معرفة سابقة للتجربة وان ليس هناك من مصدر للمعرفة سوى الحس بنوعية الظاهر والباطن.

إلا أن ليبنتس انتقده في البحوث الجديدة بقوله: لا يوجد شيء في الفهم ما لم يكن من قبل في الحس باستثناء الفهم نفسه وكان هناك شيئاً سابقاً للتجربة يقوم في داخل العقل[1].

٣ ـ كانط:

والعقل عنده يطلق أيضاً على كل ما هو قبلي في الفكر أي على كل ما هو ترانسندتالي ومشتمل على مبادىء المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة.

ولهذه الملكة عند كانط صورتان:

أ ـ العقل النظري الخالص: وهو الذي يدرك العالم الخارجي.

ب ـ العقل العملي الخالص: وهو المشتمل على مبادىء الأخلاق.

وبعد، فإن هناك تسميات كثيرة وتعريفات متنوعة للعقل ليس من الضروري أن نذكرها جميعاً طالما قد عرفنا بعضها وقدمنا أمثلة لها. ونضيفها لأن تصوراً آخر للعقل يعرضه لالاند مقسماً إياه إلى: عقل مؤلِّف *Constituante* وعقل مؤلَّف *Constituee* والأول هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادىء كلية وضرورية والثاني هو مجموع المبادىء والقواعد التي نعتمد عليها في استدلالاتنا. والعقل المؤلف واحد عند جميع الناس بينما العقل المؤلف يتغير بتغير الزمان والأفراد وإن كان يتجه إلى الوحدة. فكأن العقل المؤلِّف هو العاقل والمؤلَّف هو المعقول[2].

(١) *C.C.J Webb. A history of philosophy 600B.C.- A.D. 1910, the home university Library. London,* *P.172,174.*

(٢) رجعنا بالاضافة إلى ما سبق إلى:

١ ـ المعجم الفلسفي المجلد الثاني، ص ٨٤ ـ ١٩٠.

٢ ـ التعريفات للجرجاني ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

٥١ ـ نص لابن سينا

يقول ابن سينا في طبيعيات النجاة تحت عنوان فصل في القوة النظرية[١]:

وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فإن كانت مجردة بذاتها فذاك وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء.

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة وقابلاً له وقد يكون بالفعل.

والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير. فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج. وهذه كقوة الطفل على الكتابة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب.

والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية.
والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة.
والقوة الثالثة تسمى ملكة.

وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة والقوة النظرية إذاً تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي كسبها وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً.

وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة.

(١) ابن سينا: طبيعيات النجاة، ص ٢٦٩ وما بعدها.

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية. وأعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية فما دام إنما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالملكة ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل وبالقياس إلى الأولى لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل وأما هذه فإنها تعقل إذا أخذت تقيس بالفعل.

وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية وهذا أن يكون فصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل بل كأنها عنده مخزونة فمن شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل ويعقل من شاء بلا تكلف واكتساب وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده.

وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً إلا أنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل وإنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج.

فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله.

٥٢ ـ المثالية Ideeltsm- Idealisme والمثالي Idealist- Idenliste

المثالية والمثالي كمصطلحين فلسفيين انتشرا إلى حد كبير في مجال الفلسفة ابتداء من القرن السابع عشر على يد ليبتز الذي كان يرى أن المثالي يقابل المادي.

على أن ذلك لا يعني أن دلالة هذه المفاهيم دلالة حديثة أيضاً فهذا أمر ليس صحيحاً. فقد عرفت الفلسفة اليونانية في ضحاها معنى المثالية.

وفي كلمات موجزة نقول إن المثالية هي الاتجاه الذي يبدأ من الأنا من الفكر من الوجود العقلي إلى الوجود العيني المحسوس. المثالية هي التي تفسر الوجود من خلال الفكر أو تقرأ العالم من خلال الأنا.

وفي مقابل هذا الاتجاه المثالي نجد الاتجاه الواقعي الذي يرد الفكر إلى الوجود والذي يرى أن للموجودات العينية وجوداً مستقلاً عن الأنا أو الذات. هذا بينما نجد ان المثالية لا تقول بوجود مستقل للموجودات أو الأشياء بعيداً عن الفكر. بحيث نستطيع ان نقول ان كل مدرك سواء كان مدركاً عن طريق الفكر الفردي أو الفكر بوجه عام هو الموجود فحسب وما ليس مدركاً فلا وجود له. معنى هذا أن المثالية تخلق الوجود بمعنى ما. فلا وجود لشيء إلا بالنسبة إلى ذات مفكرة ومدركة.

هذا هو الحد الفاصل بين المثالي والواقعي، وينبغي أن ننتبه إلى أمر هام وهو أنه كان يطلق على أفلاطون (وما زال) أنه كان واقعي النزعة. ولا ينبغي أن نخلط الأمر أو يلتبس علينا. لأن المقصود بالواقعية عند أفلاطون هو أنه كان يقول بواقعية المثل وبأن لها وجودها الواقعي المستقل عن الذات سواء قصد بهذه الذات الإنسان أو الصانع في فلسفته. ونحن نعلم أن أفلاطون رفع من شأن المثل على حساب المادة حيث قرر أن المثل ليست مجرد أخيلة وأوهام كما يظن البعض ولكنها تتمتع بالوجود الواقعي الفعلي وهي عنده تمثل الكمال ولهذا نسب إليها كل جميل وحسن في هذا العالم. وعنده أن الموجودات تتحدد بصورها ومن جملة ما ذهب إليه أن الصورة مصدر الخير بينما المادة مصدر الشر. وعند فيلسوفنا أن الإنسان مكون من مادة وصورة (بدن ونفس) والبدن (المادة) مصدر الشر بينما الصورة (النفس) مصدر الخير... الخ.

المهم أن أفلاطون يعد رائداً من رواد المثالية لأنه ذهب إلى القول بالمثل وبأنها نماذج وأصول لهذا العالم المحسوس وأنها صورة كل موجود. ولولاها لما كان الشيء موجوداً. فالموجود كذلك بصورته لا بمادته. وهذه الصور تنتمي إلى العالم المعقول الذي له وجوده الواقعي. وللمثالية صور متعددة في الفلسفة الحديثة[1]. فهناك مثالية كانت[2] ومثالية فخته وشلنج وهيجل.

وإذا كانت المثالية تبدأ من الفكر ولما كان الفكر يطرق عدة أبواب في الواقع ويسعى إلى فهمها والحكم عليها من خلاله فإننا سنجد حينئذ:

أ ـ المثالية في المجال الأخلاقي.

---

(١) راجع المعجم الفلسفي لجميل صليبا، جـ ٢، ص ٣٣٨.

(٢) عندي أن الأدق أن تقول إن كانت في هذا الصدد كان صاحب النزعة النقدية من حيث إنه جمع بين التجربة والعقل بين البعدي والقبلي.

ب ـ المثالية في علم الجمال.

جـ ـ المثالية الاجتماعية[1].

أما عن المثالي فهو الرجل يضع لفكره أقصى درجة للكمال جاعلاً منها معياراً ومقياساً سواء كان ذلك خاصاً بعلاقة الفرد بنفسه أو بأسرته أو بوطنه. فالمثالي بهذا المعنى وصف لكل ما هو كامل من نوعه تقول: التنظيم المثالي والعدالة المثالية والمواطن المثالي...

والرجل المثالي هو ذلك الذي يتصف بالسمو الفني والخلقي والعقلي دون أن يضع مصلحته الذاتية قبل كل اعتبار.

وقد نستخدم كلمة المثالي في مقابل الحقيقي أو الواقعي وفي هذا الصدد تكون كلمة المثالي مرادفة لكلمة «الخيالي» حيث يضع المرء آراءً وأحكاماً وتصورات إن لم تكن بعيدة كل البعد عن الواقع فإنها على أقل تقدير يصعب أن تتحقق في هذا الواقع المعاش. وقد ورد في المعجم الفلسفي المثالي مقابل للواقعي *Realiste*. ويطلق على الفيلسوف الذي يجعل المثالية في بحثه عن علاقة الفكر بالوجود الحقيقي. والمثالي في علم الأخلاق هو الرجل الذي يعيش في سبيل المثل العليا غريباً عن العالم الواقعي لانصراف فكره إلى العالم المثالي.

ويطلق المثالي تهكماً على الرجل الخيالي الذي يعيش في عالم الوهم[2].

٥٣ ـ نص لأفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٨ ق. م)[3]

الخير مثال المثل

في ضوء دراستنا للمثل الأفلاطونية نعرض النص التالي الذي يشرح فيه أفلاطون أن المثل هي الموجودات الحقة وأن كل مثال في العالم العلوي توجد له تقليدات نوعية في العالم الحسّي والنص عبارة عن حوار بين سقراط وجلوكون:

ـ سقراط: إن هناك كثرة من الأشياء الجميلة وكثرة من الأشياء الخيرة من كل أنواع الأشياء الأخرى.

---

(١) راجع بالتفصيل: جميل صليبا في معجمه، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(٢) المعجم الفلسفي جـ ٢، ص ٣٣٧ وراجع المعجم الفلسفي نشرة مجمع اللغة العربية، ص ١٧٠.

(٣) جمهورية أفلاطون ترجمة ودراسة دكتور فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ الكتاب السادس، ص ٤٢٣.

- جلوكون: أجل.

- سقراط: وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته والخير في ذاته وكذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن إنها كثيرة والتي يكون لكل منها مثاله الواحد وهو الذي نسميه بماهيته الحقيقية.

- جلوكون: هذا صحيح.

- سقراط: ولنضف إلى ذلك أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل على حين أن المثل تعقل ولا ترى.

الشرح:

إن المثل الأفلاطونية ليست مجرد صور للأشياء الحسية، بل هي كيانات وجودية سرمدية موجودة منذ الأزل وستظل إلى أبد الأبدين. وهي مبرأة من التلبس بالمادة، فهي عقلية محضة بمعنى أنها سامية غير فانية. وكل فئة من الأشياء المحسوسة لها مثال يقابلها ففئة الأفراس مثلاً يقابلها الفرس المثالي ولكل مثال نقيضه والمثال لا يتحد بنقيضه فهناك مثل أيضاً للأشياء الحقيرة.

ويلاحظ أن أفلاطون يجعل سقراط يقول: وكذلك الحال في جميع الأشياء فهو لم يستثن من الأشياء فئة واحدة ليس لها مثال. ولما كانت المثل كائنات عقلية. فإنها تعقل ولا ترى أي لا تحس على حين أن الأشياء المخلوقة ترى وتحس ولكنها لا تعقل أي أنها لا تدرك أساساً بالعقل. ذلك لأن أفلاطون يذهب إلى أن كل ما يرى لا بد أن يكون مادياً. ولما كانت المثل ليست مادية، فإنها لهذا السبب لن ترى ولا يمكن رؤيتها ونحن نعد أن أفلاطون قد افترض عالم المثل، أو عالم الصور افتراضاً لكي يبرر عن طريقه وجود العالم المحسوس. فعنده نجد أن مبادىء الوجود كله ثلاثة: الصانع، عالم المثل ثم القابل أو المادة.

ويقرر أفلاطون أن لهذه المثل وجوداً واقعياً مستقلاً عن الذات المدركة العالمة وعن الموضوع المدرك أو المعلوم. والمثل ليست كما يرى البعض أو يعتقد مجرد أخيلة أو أوهام أو أفكار، بل إن أفلاطون كان يعتقد أن الوجود الواقعي الحقيقي الأصيل إنما هو خاص بهذه المثل. أما المحسوسات فهي الأشباح والأخيلة والتي لا توجد وجوداً أصيلاً.

والمثل عند أفلاطون ليست متكثرة أو متعددة بل إنها واحدة أما الكثرة فهي خاصية

من خواص العالم المحسوس. ولهذا فإن المثال يعم الوجود (المحسوس) كله المصاغ أو الشكل على غراره.

والمثل نظراً لأنها واحدة ووحيدة فإنها لا تنقسم ولا تتجزأ. أضف إلى ذلك أن الحركة أو التغير أو إن شئت الكون والفساد لا علاقة لهما بعالم المثل. ذلك أن المثال عال على الزمان كما أنه أيضاً عال على المكان. ولهذا فإنه لا يكون ولا يفسد فضلاً عن أنه لا يزيد ولا ينقص. إنه أزلي أبدي أو إن شئت سرمدي.

٥٤ ـ المكان Espace, space

هل المكان وجودي أم تصوري؟ وما علاقته بالزمان؟ وما تعريفه؟. إن المكان هو المحل والموضع الذي يشغله الجسم. قال أرسطو: المكان هو الحد اللامتحرك المباشر للحاوي ويقصد بصفة اللامتحرك هنا أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء أعني ـ وهذا يحل مشكلة من المشاكل التي تثيرها فكرة المكان ـ أن المكان لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لا زيادة في المكان إذ لا تغير فيه. ويقصد بقوله المباشر أنه في هذه الحالة مماس متصل حتى يمكن أن يميز بين حاو ومحوي وفكرة المباشر هذه هي ما عبّر عنه في التعريف العربي بكلمة الباطن[1].

قال الكندي المكان ـ نهايات الجسم ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به[2] وهو عند ابن سينا السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي[3] وهو عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده[4] ويذكر التهانوي أن المكان قد يكون مسطحاً فيماس سطحه سطح المتمكن ـ كما ذهب ابن سينا والفلاسفة ـ أو مجسماً ذا أبعاد ثلاثة ـ كما ذهب المتكلمون ـ ويضيف تعريفاً للتمكن بأنه هو نفوذ بعد شيء في مكان وذلك الشيء يسمى متمكناً[5].

والمكان عند المحدثين من الفلاسفة وعلماء الهندسة ذو ثلاثة أبعاد حتى أنه يحوي الأجسام المستقرة فيه وكأنه وعاء كبير تحدث في داخله حركات الأجسام. هذا التصور

---

(١) د. بدوي: أرسطو، ص ٢١٤ ـ النهضة المصرية ـ سنة ١٩٦٤م.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية: تحقيق الدكتور أبو ريده.

(٣) ابن سينا: رسالة الحدود، ١٩٤ عن المعجم الفلسفي، جـ ٢، ص ٤١٢.

(٤) الجرجاني: التعريفات، ص ٢٠٣.

(٥) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ٦.

للمكان على أنه وجود مطلق ما لبث أن عورض لتصور لا اقليدي للمكان ينبىء عن أن له عدداً غير محدود من الأبعاد.

أما المرحلة التالية لتصور المكان فهي نسبته بالقياس إلى الزمان أو ما يعرف بفكرة الزمان ـ مكان: *Time- Space* والتي بمقتضاها نحدد الأشياء والحوادث بأربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان[1].

وإذا كان التصور التقليدي للمكان على أنه إطار تحدث بداخله الأحداث بحيث يمكن تحديد مواضع الأجسام المتحركة فإن هذا التصور التقليدي يندحر أمام الأجسام الذرية التي تعجز كثير من الأجهزة عن تحديد موضعها وهذا ما عبّر عنه العالم المعاصر. هايزنبرج بقوله: لا يمكن حساب موضع الالكترون وكمية حركته معاً بدقة[2].

٥٥ ـ الهيولى u.h.n- Hyle

يقول الكندي الهيولى قوة موضوعة لعمل الصور منفعلة لا فاعلة[3].

ويقول ابن سينا عنها في تعليقاته: «والهيولى معنى قائم بنفسه وليس موجوداً بالفعل وإنما يوجد بالفعل بالصورة فإن جاز أن يكون هيولى لا نهاية لها إما طبيعته وإما أشخاصها صح وجود جسم لا نهاية له أو أجسام لا نهاية لها في العدد[4]».

على أن ابن رشد كان أكثر دقة وأقرب إلى روح أرسطو في تعبير معنى الهيولى حيث قال: الهيولى تقال على مراتب فمنها الهيولى الأولى وهي غير مصورة، ومنها ما هي ذوات صور كالحال في الاسطقسات الأربعة التي هي هيولى الأجسام المركبة وهذا النوع من الهيولى على ضربين:

ـ أحدهما هذا الضرب الذي ذكرناه ويخصه أنه ليس يفسد الصورة التي فيها كل الفساد عند حلول الصور الأخرى بل توجد فيها صورة الهيولى بنحو متوسط على ما تبين ذلك في كتاب الكون والفساد.

---

(١) المعجم الفلسفي: جـ ٢، ص ٤١٣.

(٢) *DR Fikry Hassan, Atomic Physics, Ainshams University, P.130.*

(٣) رسائل الكندي الفلسفية: جـ ١، ص ٦٦.

(٤) ابن سينا: التعليقات، ص ٣٦، وراجع ص ٦٧.

ـ والضرب الثاني تبقى فيه الصورة عند ورود الصورة الثانية عليها كالاستعداد الذي يوجد في بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء لقبول النفس وهذه أخص باسم الموضوع.

وقد قال إن أجزاء المركب من جهة الكمية هيولى المركب. وبهذه الجهة يطلق القائلون بالأجزاء التي لا تتجزأ عليها اسم الهيولى فهذه هي الوجوه التي يقال عليها الهيولى في الفلسفة(١).

من خلال هذه النصوص السابقة نستطيع أن نستخلص عدة نقاط هامة:

١ ـ يأتي في مقدمة هذه النقاط الهامة أن ارسطو يرى أن الهيولي مبدأ أساسي من مبادىء الوجود ولا نستطيع أن نفسر الحركة والتغير والفساد وغيرها في غيبة الهيولى.

٢ ـ الأمر الثاني والهام هو أن الهيولى كما حدها أرسطو في الفلسفة اليونانية منفعلة فقط دون أن تكون فاعلة، أي إن دور الهيولى دور سلبي وليس دوراً إيجابياً. إنها تتخذ موقف المتلقي (أو القابل *Chaos* عند أفلاطون) من حيث أنه لا توجد لها صورة محدودة وليس لديها مانع من تقبل أية صورة.

٣ ـ ثم إن أرسطو كان يرى أن النقص الموجود في هذا العالم لا يرجع إلى الصورة بل يرجع إلى المادة فيرى أن المادة لم تستحوذ على الصورة بأكملها. ولذا فالعيب هنا راجع في عرفه إلى المادة لا الصورة مع أن دور المادة دور سلبي كما أشرنا !!

٤ ـ والهيولى عند أرسطو ليس حادثة بل إنها موجودة من الأزل شأنها في هذا شأن الصورة.. لأن أرسطو قال بقدم العالم سواء مادته وصورته.

٥ ـ ومع أن الهيولى قديمة إلا أنها لا توجد بالفعل !! وهنا نقف وقفة ليست قصيرة لمناقشة هذه النقطة.

يرى أرسطو أنه لا توجد مادة بلا صورة كما أنه لا توجد صورة بلا مادة. فلكي نقول عن شيء إنه موجود لا بد في منطق أرسطو ان نسلم بوجود المبدأين الأساسيين له (الصورة ومعها المادة اللهم إلا إذا استثنينا رأيه في المحرك الأول من حيث أنه عقل خالص ليس فيه شيء ما من أثر المادة) وبدون هذين المبدأين لا وجود للوجود.

وأرسطو في تقديمه الهيولى لنا ذهب إلى أنها ليست مصورة فهي خالية من التعيين

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٣٠ وراجع لأرسطو الطبيعة جـ ١، ص ٥٨، ٧٢. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الدار القومية، سنة ١٩٦٤م.

والتعدد. ليس هذا فقط بل إنك لا تستطيع أن تصف الهيولى الأرسطية بأية صفة إيجابية. فهي قابلة للتعدد دون أن تكون محددة وقابلة للتشخص دون أن تكون مشخصة وهي فاعلة لا منفعلة وهي لا كبيرة ولا صغيرة لا بيضاء أو حمراء أو ما شاكل ذلك.

وأمام هذا الموقف نرى أن الهيولى ـ كمصطلح وضعه أرسطو ـ تعد فرضاً عقلياً افترضه أرسطو لكي يفسر من خلاله وبواسطته حركة الكون والفساد. وفرق كبير عندنا بين الوجود الواقعي وبين الوجود الذهني... هناك فرق بين الوهم وبين الواقع أن الهيولى لا ماهية لها ولا كيفية ولا كمية ولا إحدى المقولات الأرسطية. بعبارة أخرى كل صفة من صفات الموجودات المحسوسة لا يمكن أن تطلق أو تنسب إلى الهيولى. ولهذا فإنها بمعنى ما مقابلة للوجود، للموجودات، أي إنها تكاد تكون هي والعدم شيئاً واحداً !!!

على أن هناك من حاول إنقاذ الموقف الأرسطي فذهب إلى أن العناصر الأربعة صورة للهيولى. لكن هذا الرأي لا وجود له في مؤلفات أرسطو. فالعناصر الأربعة صورة للمادة لا للهيولى وهناك فرق كبير بين المادة وبين الهيولى. فالمادة محسوسة بينما الهيولى غير محسوسة، المادة لها كيفيات بينما الهيولى لا كيفية لها. المادة محددة بينما الهيولى غير محددة. المادة مصورة بصورة ما بينما الهيولى لا صورة لها. وبالجملة أن ثمة خواصاً للمادة بينما الهيولى لا خواص لها.

٦ ـ كل موجود من الموجودات مركب من الهيولى (المادة) والصورة (الفعل) وكل وجود ينسب إلى الهيولى هو وجود بالقوة بينما وجود الصورة كله بالفعل. وكل شيء تدخله الهيولى أي من شأن كل حادث ألا يبلغ الكمال. فلا يكاد يوجد ـ في الواقع ـ اتحاد كامل بين الهيولى والصورة دون أدنى مقاومة من جانب الهيولى نحو الصورة. ولهذا كان الكامل إنما هو الخالي من الهيولى أي الأشياء المفارقة وهي عند أرسطو الله وعقول الأفلاك[1].

٥٦ ـ الكل All-To

يقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة:

والكل يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنها شيء، وهو

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص ١٣٦ ـ النهضة المصرية، سنة ١٩٥٣م.

بالجملة مرادف لما يدل عليه اسم التمام بالوجه الأول من أوجه دلالية. وبهذا نقول في الجسم إنه المنقسم إلى كل الأبعاد.

واسم الكل بالجملة يقال على ضربين: إما على المتصل وهو الذي ليس له أجزاء بالفعل وإما على المنفصل وهو على ضربين أيضاً: أحدهما ما لأجزائه وضع بعضها عند بعض كالأجزاء الآلية. والثاني ما ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض: كالعدد والحروف إلا أنهم اختصوا الضرب الأول: وهو الذي يقال على المتصل باسم الكل، والثاني: باسم الجميع وهو الذي يقال على المنفصل.

وفي تعريفات الجرجاني نجد:

الكل في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظة واحدة وفي الاصطلاح اسم لجملة مركبة من أجزاء.

والكل هو اسم للحق تعالى باعتبار الحضرة الأحدية الإلهية الجامعة للأسماء ولذا يقال أحد بالذات كل بالأسماء.

وقيل الكل اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة (و) الكلي الحقيقي ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان، وإنما يسمى كلياً لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي والكلي جزء الجزئي فيكون ذلك الشيء منسوباً إلى الكلي والمنسوب إلى الكل: كلي.

من خلال هذين النصين السابقين نستطيع أن نقول:

... إن الكل كلفظ يطلق لكي نشير من خلاله إلى مجموعة أشياء أو موجودات بحيث لا يند عن هذه الأشياء أو الكائنات أي موجود فحينما أقول إن كل الفراعنة مصريين... أقصد هنا الاستغراق التام (بلغة المنطق) لحد الفراعنة. فلا يوجد أحد الفراعنة الا وهو مصري. كذلك حينما أقول: كل عضو في الإنسان له دور هام في حياته فالمقصود هنا حصر أجزاء الإنسان.

وهي بطبيعة الحال أجزاء متصلة لأنها كلها تكون كل الإنسان فالكل قد يقصد به مجموعة الأجزاء وقد يقصد به مجموعة من الأفراد أو المجموعات المشتركة في شيء ما. فحينما أقول كل السوريين آسيويين أي إن كل واحد من أفراد الشعب السوري ينتمي إلى

آسيا بحيث لا يوجد سوري إلا وهو آسيوي أو كل السعوديين مسلمين فلا واحد يتمتع بالجنسية السعودية إلا وهو مسلم.

هنا نجد أن الأجزاء أو الأفراد أو الوحدات (إن شئت) هي المقدمة لوجود الكل بحيث يصير هذا الكل مساوياً لمجموع هذه الأجزاء.

وقد يطلق لفظ الكل على ما ليس له أجزاء ولا ينقسم حال من الأحوال. ومن هنا صح أن يطلق هذا اللفظ على القمر والشمس والله... الخ.

بقي أن أشير إلى أن هناك فرقاً بين الكل وبين الكلي *universal* من حيث أن هذه الأخيرة (الكلي) تشير إلى مجموعة الخصائص أو الصفات التي تشترك فيها مجموعة من الأفراد أو الأجزاء. ومن هنا فإن الكلي هو بمعنى ما جزء الجزئي أي يختص ببعض صفات الأجزاء ولا يختص بها كلها بعبارة أخرى: الكلي هو مجموعة الخصائص أو الصفات الأساسية التي تشترك فيها مجموعة من الأفراد. والتي تميزها كنوع أو كجنس عن غيرها من أنواع أو أجناس. ومن المسلّم به أن لكل فرد من هذه الأفراد خصائص عارضة أو شخصية يتميز بها عن غيره. وهذه لا علاقة لها بالكلي. اي إن الكلي هو الاسم أو الخاصية التي يشترك فيها مجموعة من الأفراد أو الأشياء لوجود صفة أو صفات مشتركة بين هذه الموجودات مثل: الإنسانية - الحيوانية - قلم - كتاب - حديقة... الخ.

معنى هذا أن وجود خاصية أو مجموعة خواص مشتركة بين الموجودات أمر ضروري لوجود الكلي.

وإذا جاز لنا أن نميز بين الكل وبين الكلي لقلنا:

١ - إن الكل من حيث هو كل يكون موجوداً في الأشياء الخارجية. أما الكلي من حيث هو كلّي فلا وجود له إلا في الذهن والتصور فقط.

٢ - إن الكل يعد بأجزائه بحيث يكون كل جزء داخلاً في قوامه. أما الكلي فإنه لا يعد بأجزائه، فضلاً عن أن الجزئيات لا تدخل في قوامه.

٣ - إن الكلي يكون مقوماً للجزئي والكل يكون متقوماً بالجزء. بعبارة أخرى: طبيعة الكل لا تقوّم الأجزاء التي فيه بل تتقوّم منها، أما طبيعة الكلّي فإنها تقوّم الأجزاء التي فيه.

٤ - إن طبيعة الكل لا تصير هي الجزء وأما طبيعة الكلي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان.

٥ ـ إن الكل لا يكون كلاً لكل جزء وحده لو انفرد أما الكلي فإنه يكون كلّياً محمولاً على كل جزئي. فالإنسانية محمولة على الشخص الواحد.

٦ ـ إن أجزاء كل «كل» متناهية وليس أجزاء كل «كلي» متناهية. فالكل جزئياته لا حصر لها.

٧ ـ إن الكل يحتاج من حيث هو كل إلى حضور أجزائه كلها معاً، أما الكلي فلا يحتاج إلى أن تحضر اجزاؤه معاً.

٥٧ ـ الوجودية Existentielism

مع أن ألفاظاً مثل الوجو والموجودكانت وما زالت معروفة منذ أمد بعيد... إلا ان مصطلح الوجودية كمذهب أو اتجاه لم يكن له من قبل وجود بهذا المعنى الذي سوف نأتي على ذكره الآن لأن الوجودية كمذهب أو اتجاه (ونقول مذهب بحذر شديد) أصبحت معروفة ومنتشرة في الفترة الأخيرة من فلسفتنا المعاصرة وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى والثانية.

وفي محاولة من البعض لتفسير نشأة الفلسفة الوجودية وذيوعها انتهى إلى أنها جاءت كرد فعل على الاتجاه المثالي الذي كان سائداً آنذاك... وهذا الراي ليس صحيحاً كل الصحة لأن الردّ على الاتجاه المثالي جاء على لسان الفلسفة البراجماتية وعلى لسان برجسون أيضاً إلى جانب موقف الوجودية بطبيعة الحال.

وقد ذهب سارتر في تفسيره لظهور الوجودية ومحاولة منه لتدعيم موقفها ذكر في كتابه الوجودية نزعة إنسانية... أن الوجودية نظرية تجعل الحياة الإنسانية ممكنة، وتؤكد أن كل حقيقة وكل فعل يستلزم وسطاً وذاتاً إنسانية.

على أن هذا الذي ذهب إليه سارتر ليس صحيحاً البتة لأن كل فلسفة في رأينا إنما هي محاولة لجعل الحياة ممكنة.

لأن الفلسفة بمعنى ما، محاولة لكشف الحقيقة والتي ينبغي أن يدركها الإنسان لكي يكيّف نفسه (حياته) معها.

ولم تكن هذه هي الصعوبة الوحيدة المتعلقة بنشأة الفلسفة الوجودية بل إن ثمة أمراً آخر له أهميته وهو أن بعض الممثلين الشرعيين لهذه الفلسفة يرفضون أولاً تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة الوجودية ويرفضون أيضاً أن يطلق عليهم فلاسفة وجوديون فسارتر وميرلا

بونتي *Merleau-Ponty* وسيمون دي بوفوار يقبلون لقب فيلسوف وجودي، لكن هناك من رفض ذلك مثل هيدجر وكارل يسبرز وحتى كيركيجور الذي يعد الزعيم الروحي لهذه الفلسفة.

أضف إلى ذلك أن هناك أمراً آخر وهو أن الوجودية قد انقسمت فيما بينها ـ بشأن قضية الإيمان بالله ـ إلى فريقين بحيث نستطيع أن نقول إن هناك وجودية مؤمنة وأخرى ملحدة... توجد وجودية متدينة وأخرى غير متدينة (الوجودية الملحدة). (سارتر مثلاً ويقابله جبريل مارسيل أو كيركيجور وهيدجر).

ثم إن الوجوديين أيضاً مختلفون في العلاقة بين الماهية والوجود... هل أنا أوجد أو لا ثم أحقق ماهيتي، وفي هذه الحالة يكون الوجود سابقاً على الماهية أم أن الماهية توجد أولاً ثم يأتي وجودي محققاً لهذه الماهية. أم من جهة ثالثة الوجود مساوق للماهية في الوجود بحيث لا يسبق الواحد منهما الآخر.

فالغالبية الكبرى من الوجود بين على أن الوجود يسبق الماهية. لكن هناك من ذهب إلى غير ذلك حيث ذكر «هيدجر» أن الوجود هو الماهية.

وهكذا نصل إلى آراء متعارضة في داخل هذه الفلسفة الوجودية فمن نظرية تعزل الإنسان عن العالم عند كيركيجور إلى أخرى تتصوره في العالم بصورة جوهرية عند هيدجر ثم عند سارتر وميرلو بونتي. ومن الذات المنعزلة أمام الله كما يتصورها كيركيجور إلى وجود مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالتتابع العميق للأجيال وبالاتصال مع الآخرين عند يسبرز[1].

على أنه رغم هذه الصعوبات فإن ما يميز ـ بلا شك ـ الفلسفة الوجودية هو أنها فلسفة ملتصقة بي، بالفرد، بالإنسان إنها فلسفة تهتم بالوجود الفردي العيني حيث تبدأ منه وتسير من خلاله وتنتهي إليه. ولهذا كان ثمة شبه كبير للغاية بينها وبين التصوف من هذه الناحية وينبغي أن ننتبه إلى أن المقولات التي تشغل الوجودي هي مقولات فردية كالهم والقلق والحرية والاختيار واليأس والضرورة وغيرها.

ومن أهم التعريفات التي ذكرت للوجودية ذلك التعريف الذي ذهبت فيه الباحثة الأمريكية جرين إلى القول إن الفلسفة الوجودية جهد لإدراك الطبيعة الإنسانية في حدود

---

(١) سعد عبد العزيز: مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، ص ٣٥ ـ ٣٩، مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠.

إنسانية ودون اللجوء إلى ما هو فوق الإنسان أو إلى ما يمكن أن ندعوه تحت الإنسان (هل المقصود هنا ما قبل الإنسان وما بعده كما هو الحال فيما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة ؟)[1].

ومن التعريفات الهامة أيضاً ما ذهب إليه *E.L.Allen* في كتابه الوجودية من الداخل إلى القول إن الوجودية محاولة للتفلسف من وجهة نظر الممثل بدلاً من التفلسف كما هو مألوف من وجهة نظر المشاهد.

أي أن الفلسفة الوجودية كما أشرنا هي تلك الفلسفة التي تجعل الذات هي الكل في الكل هي تلك الفلسفة التي تجعل التجارب الشخصية والنظرة الذاتية هي المعيار والمقياس الذي تقيس به كل تحركاتها نحو الآخرين.

٥٨ ـ العقل المنفعل[2]

العقل:

ولننظر الآن في جزء النفس الذي به تعرف وتفهم سواء أكان هذا الجزء مفارقاً أم لم يكن مفارقاً من حيث المقدار بل حسب العقل فقط. وعلينا أن نفحص ما يميز هذا الجزء وكيف يحصل.

العقل أو الفكر:

التعقل... إذا كان التعقل إذاً شبيهاً بالإحساس فيكون التفكير إما انفعالاً عن المعقول وإما أمراً آخر من هذا الجنس... يجب إذاً أن يكون هذا الجزء من النفس لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة وأن يكون بالقوة شبيهاً بهذه الصورة دون أن يكون هذه

(١) المرجع السابق: ص ٣٧.
(٢) كتاب النفس لأرسطو طاليس، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي. دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، عام ١٩٦٢ م ص ١٠٨ ـ ١١٦.

الصورة نفسها، وأن يكون العقل بالنسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات.

يجب إذاً أن يكون العقل بالضرورة من حيث أنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج كما يقول «أنكساجوراس» حتى يستطيع أن يأمر أي يعرف لأنه حين يظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها وإذاً فليست له طبيعة تخصه إلا أن يكون بالقوة. وهكذا فإن هذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلاً (أعني بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعاني) ليس شيئاً بالفعل قبل أن يتفكر ولهذا السبب أيضاً يجدر بنا ألا نقول إن العقل يمتزج بالجسم إذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة إما بارداً أو حاراً بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس ولكن في الواقع ليس له أي عضو. ولذلك قد أصاب من زعم بأن النفس مكان الصور على أن هذا لا يصدق على النفس بكليتها بل على النفس العاقلة ولا يصدق على الصور بالقوة. أما إن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان فهذا بيّن إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة ذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة لأن العقل عندما يعقل معقولاً شديداً فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، ذلك أن قوة الحسّ لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له إلا أن العقل متى أصبح المعقولات.

العقل المستفاد:

على المعنى الذي نسمي به العالم ذلك الذي بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل وأيضاً فإنه يكون عندئذ قادراً على أن يعقل ذاته.

كيف تدرك الصورة والماهية:

ولما كان المقدار يختلف عن ماهية المقدار والماء يختلف عن ماهية الماء (والأمر كذلك في كثير من الأشياء الأخرى لا في جميعها لأن بعضها يتطابق) فإننا نحكم على ماهية اللحم وعلى اللحم نفسه إما بقوى مختلفة وإما بنفس القوة ولكن بطرق شتى لأن اللحم لا يوجد مستقلاً عن المادة. بل هو كتجويف الأنف: صورة معينة في مادة معينة. إننا نحكم إذاً بقوة الحس على البارد والحار وعلى جميع الصفات التي تكون عن تناسب في اللحم ولكننا نحكم بقوة أخرى إما مفارقة للحس وإما مضافة إليها كنسبة الخط

المنكسر حين يستقيم إلى الخط المنكسر نفسه على ماهية اللحم وكذلك أيضاً في المجردات. فالمستقيم يشبه تجويف الأنف لأنه من المتصل، إلا أن ماهيته إذا كانت ماهية المستقيم مختلفة عن المستقيم شيء آخر ولنقل مثلاً إن المستقيم هو الزوج. إنه إذاً بقوة أخرى مختلفة أو بنفس القوة ولكن بطرق أخرى نميزها على وجه العموم.

فكما أن موضوعات المعرفة مفارقة لهيولاها فالأمر كذلك في (أفعال) العقل.

بعض الصعوبات:

وها هنا صعوبة: إذا كان العقل بسيطاً ولا منفعلاً. وكان كما يقول «انكساجوراس» لا يشارك أي شيء آخر فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالاً ما ؟؟ ذلك أنه من حيث ان شيئين يشتركان في أمر فنقول عن أحدهما إنه يفعل وعن الآخر إنه ينفعل وأيضاً: هل العقل نفسه معقول ؟ لأنه عندئذ إما أن يكون في المعقولات الأخرى عقل إذا لم يكن معقولاً بشيء آخر غير ذاته، وإذا كان المعقول واحداً بالنوع، وإما أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذي يجعله معقولاً كما هو الحال في المعقولات الأخرى، أم هل الأوْلى بنا أن نعود إلى تحيزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول إن العقل هو بالقوة ويوجه ما المعقولات نفسها إلا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يعقل ؟.

ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب عليه شيء بالفعل فهذا بالضبط هو الحال في العقل. وأيضاً فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير الهيولانية العاقل والمعقول واحد لأن العلم النظري وما يعرفه شيء واحد. (أما لماذا لا نفكر دائماً فسوف نفعل عن ذلك) وعلى العكس الأشياء الهيولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة فقط ويترتب على ذلك أن الأشياء الهيولانية تعرى عن العقل (لأن العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هيولاها) أما العقل فهو معقول.

٥٩ ـ العقل الفعال

العقل المنفعل والفعال:

ولكن ما دمنا في الطبيعة كلها نميز أولاً ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع (وهذا بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئاً آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعاً، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن إلى هيولاه، فمن الواجب في النفس أيضاً أن نحدد هذا التميز. ذلك أننا

نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً بوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث انه بالجوهر فعل لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل والمبدأ أسمى من الهيولى والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الاطلاق ولا نستطيع أن نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالداً وازلياً. (ومع ذلك فإننا لا نتذكر لأنه غير منفعل على حين أن العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعال لا نعقل.

٦٠ ـ أفعال العقل: تعقل الأشياء المركبة والأشياء اللامنقسمة

الحكم يؤلف أو يفرّق:

يحصل تعقل الأشياء اللامنقسمة في الأمور التي لا يمكن أن يقع فيها غلط ولكن الأشياء التي يجوز عليها الخطأ والصواب ففيها تركيب من معان وكأنها معنى واحد. وكما يقول أنبادوقليس: وحيث ظهر إلى الوجود رؤوس كثيرة لا رقاب لها ثم اجتمعت بعد ذلك بالمحبة، فكذلك هذه المعاني كانت متفرقة أولاً ثم أصبحت مركبة مثال ذلك معاني ما لا يقاس وقطر المربع. أما فيما يختص بالأشياء الماضية والمستقبلة فإن الزمن يتدخل كمنصر مضاف في تركيبها ذلك أن الخطأ يوجد دائماً في التركيب لأننا حين نحكم على الأبيض أنه لا أبيض فإننا ندخل اللاأبيض في التركيب. ويمكن أيضاً أن نسمي جميع هذه المركبات قسمة مهما يكن من شيء فليس الخطأ والصواب في قولنا ان كليون أبيض فحسب بل كذلك في أنه كان أو سيكون. والمبدأ الذي يوجد كلاً من هذه المركبات هو العقل.

تعقل المعاني الكلية:

ولمّا كان اللامنقسم يقال على معنيين: إما اللامنقسم بالقوة، وإما بالفعل فليس ما يمنع أن نعقل اللامنقسم عندما نعقل الطول (لأنه لا منقسم بالفعل في زمن لا منقسم والزمن يكون منقسماً أو لا منقسماً كالطول، فلا نستطيع إذاً أن نقول ما جزء الطول الذي يعطله العقل في كل نصف من الزمن لأن الكل إذا كان منقسماً فالنصف لا يوجد إلا بالقوة

ولكن العقل إذا عقل كل نصف على حدة فإنه يقسم الزمن كذلك وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالاً كثيرة فإذا عقل العقل الطول مكوناً من نصفين فإنه يعقل في زمن مكوّن أيضاً من نصفين أما اللامنقسم بالصورة لا بالكم فإننا نعقله في زمن لانقسم ويفعل للنفس لا منقسم ومع ذلك فإن تعقل اللامنقسم وزمن هذا التعقل بالعرض فقط لا على نحو اللامنقسم بالفعل.

ذلك أننا نعقله على نحو ما نعقل أن اللامنقسم بالفعل لا منقسم ومع ذلك فإن هذا اللامنقسم بالفعل يوجد فيه شيء لا منقسم (ولكنه لا مفارق أيضاً) هو الذي يحدث وحده الزمن والطول وهذا العنصر اللامنقسم موجود كذلك في كل متصل زمناً كان أو طولاً. والنقطة وكذلك كل قسمة وكل ما لا ينقسم على هذا النحو تتضح لنا كالحال في العدم ونستطيع أن نقول كذلك في الأحوال الأخرى كالحال مثلاً في معرفة الشر أو الأسود لأننا بأضدادهما نعرفهما بنحو ما ولكن العقل الذي يعرف يجب أن يكون هذا الضد بالقوة وأن يكون وإياه شيئاً واحداً. فإذا وجدت علّة لا ضدّ لها عقلت نفساً وتكون موجودة بالفعل ومفارقة.

قد يكون العقل صادقاً دائماً:

جملة القول: كل قضية تثبت محمولاً لموضوع كالحكم نفسه وذلك فهي دائماً إما صادقة وإما كاذبة وليس الأمر في العقل كذلك وإنما إذا كان موضوعه الماهية بمعنى حقيقة الشيء فهو صادق دائماً ولكن ليس حين يثبت محمولاً لموضوع لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون دائماً صادقاً وأما إذا كان الأبيض إنساناً أو لا إنساناً، فالإدراك ليس دائماً صادقاً في هذه المعرفة كذلك الأمر في الأشياء العارية عن الهيولى.

٦١ ـ آراء أرسطو في العقل

كان أرسطو يرى أن الجسم الواحد لا يحتوي على أكثر من نفس واحدة وأن هناك تدريجاً بين وظائفها المختلفة. ومع ذلك فإن وحدة النفس لم تكن شديدة الوضوح في مذهبه كما قد يبدو لأول وهلة فإن تعريف النفس بأنها صورة لجسم عضوي آلي ليس كافياً في تقرير هذه الوحدة إذ يخرج العقل من نطاقها لأن يختلف عن الوظائف النفسية الأخرى في أنه لا يحتاج إلى استخدام أي عضو من أعضاء الجسم.

وقد رأينا أن تعريف النفس لدى ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام كان أكثر اتفاقاً من تعريف أرسطو مع القول بتدرج مظاهرها أو وظائفها كذلك بيّنا أن أبا الوليد ابن رشد استطاع الاعتماد على آراء ابن سينا في هذه المسألة إلى حد كبير فاتخذها أساساً لنظرية جديدة تقرر وحدة النفس على نحو أكثر اتساقاً مما ذهب إليه أرسطو وشراحه من الإغريق والمسلمين. ومن ثم فقد كوّن هذا الفيلسوف لنفسه رأياً فذّاً عن طبيعة النفس عندما بيّن أنها ذات غير جسمية وصورة للبدن في آن واحد، وإنما كان رأيه جديداً لأنه تحرر من الصعوبات التي كانت تكتنف موضوع العقل في الفلسفتين المشائية والإسلامية وكانت نظريته في الاتصال بين العقل الفعال والعقل الهيولاني ثمرة توفيقه بين أرسطو وآراء ابن سينا.

وقال أرسطو في الجزء الثاني من كتابه عن النفس: «أما فيما يمس العقل فليس هناك شيء بديهي بشأنه ومع ذلك فإنه يبدو أن يكون ذلك نوعاً جديداً من النفس مختلفاً جداً وأنه وحده هو الذي يمكن أن يكون مفارقاً للبدن كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد». وربما غلب على الظنّ أنه يؤكد هذا الخلود بالنسبة إلى مختلف الوظائف العقلية ولكن ليس ثمة ما يبرر هذا الظن فإنه يفرّق تفرقة واضحة بين كل من العقل الهيولاني والعقل الفعال أي بين ذلك العقل الذي هو مجرد استعداد يمكّن الإنسان من إدراك معاني الأشياء أو صورها وبين ذلك العقل الذي ينتزع هذه المعاني فعلاً. ولا شك في أن هذه التفرقة قد أدّت إلى اضطراب فكرته عن وحدة النفس.

والآن يجب علينا أن نبيّن ما الذي يريده أرسطو بكل من هذين العقلين: أما العقل الهيولاني أو المنفعل عنده فهو ذلك الجزء من النفس الذي من شأنه أن يكون محلاً أو مستودعاً يقبل معاني الأشياء ويصير كل المعقولات ويجب أن تكون نسبة هذا العقل إلى المعقولات كنسبة المادة إلى الصورة أو القوة إلى العقل مع بقائه على استعداد لقبول المعاني دون أن يتحد بها ويمكن بيان الصلة بينه وبين المعاني إذا قلنا إن الصلة بينه وبينها تشبه الصلة التي توجد بين القوة الحسية وبين الأشياء الخارجية[1].

فكما أن الإحساس لا يختلط بالأشياء المحسوسة ولا يتحد معها كذلك الأمر فيما يتعلق بهذا العقل فإنه محل للمعاني ولكنه مستقل عنها[2].

---

(١) *De Anima III, 492.A.15.*

(٢) *Ibid 429.a.25.*

وليس لهذا العقل وجود معين محدد قبل أن يدرك المعاني وهذا هو السبب في أننا إذا نظرنا إلى النفس من هذه الناحية بدت لنا كمجرد مكان تجتمع فيه صور الأشياء أي معانيها ولا يستخدم هذا العقل أي عضو من أعضاء الجسم. وهذا هو وجه الخلاف بين القوة العقلية والقوة الحسية، فإنه مؤثر حسيٌ شديد لا يتيح للعضو أن يحس ما هو أقل منه شدة في حين أن الأمر على خلاف ذلك فيما يتصل بالقوة العاقلة إذ لا يبدو العقل المنفعل أقل قدرة عندما ينتقل من موضوع عقلي قوي إلى موضوع عقلي آخر أقل قوة منه[1].

وقد وضّح أرسطو السبب في الاختلاف بين كل من هاتين القوتين بقوله: «لا توجد القوة الحسّية في الواقع مستقلة عن الجسم أما العقل فهو مفارق له»[2].

وحينما ينتقل هذا العقل من القوة إلى الفعل أي من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعاني من الأشياء الحسية، يصبح قادراً على التفكير في نفسه فهو يشبه لوحة ملساء لم يكتب عليها شيء بالفعل، ولكن ينبغي ألا يفهم من هذا التشبيه أنه جوهر مادي حقيقة بل يجب القول بأنه الشرط الأول للمعرفة أو بعبارة حديثة أنه الاستعداد الفطري الذي لا بد منه حتى تتحقق عملية الإدراك.

وبالجملة فالعقل المنفعل في نظر أرسطو هو جزء النفس الذي يتشكل بالصور العقلية ويقبلها وهو يشبه في ذلك المادة الأولى التي تقبل مختلف الصور التي تتحدد معها[3] غير أن هناك فارقاً كبيراً بينه وبين هذه المادة فإن هذه الأخيرة تتخصص بالصور التي تتصل بها وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعقل المنفعل لأنه يظل مستقلاً عن كل صورة يقبلها.

ومهما يكن من طبيعة هذا العقل فإنه يعجز عن إدراك أي شيء بنفسه أي بطريقة إيجابية لأنه ـ كما يقول أرسطو ـ عقل بالقوة أي مجرد استعداد وكل شيء بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شيء آخر يوجد وجوداً فعلياً ويخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل بتأثير الصور العقلية ولكن تبقى بعد ذلك صعوبة يجب التغلب عليها وهي كيف تستطيع هذه الصور إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل إذا كانت هي الأخرى أشياء بالقوة، بمعنى أنها لا توجد مستقلة إذ ان الصور الخيالية تنطوي عليها، ولذا لما أراد أرسطو حل هذه المشكلة لم يجد بدّاً من القول بوجود مبدأ آخر يطلق عليه اسم العقل

---

(١) *Ibid 429 1-5.*

(٢) *Ibid 429, b.*

(٣) *Ibid III. 430 a. 1-5 Voir aussi. Hamelin-Systeme d'Aristote P.386-387.*

الفعال بحيث يكون هو الآخر جزءاً من النفس فقال: «وفي الواقع يفرق المرء في النفس من جهة بين العقل الذي يشبه المادة بسبب أنه يصير جميع المعقولات ومن جهة أخرى بين العقل الذي يصنع المعقولات بمعنى أنه حالة ما شبيهة بالضوء»[1].

فالعقل الفعال يلقي ضوءه على الصور الخيالية حتى تخرج منها الصور العقلية إلى العقل بعد أن كانت موجودة فيها بالقوة وذلك شأن الضوء الذي يغمر الأشياء فتبدو ألوانها التي كانت مستترة بفعل الظلام ولكن هاملان (*Hamelin*) يرى أننا إذا قلنا مع أرسطو بأن العقل الفعال يشبه الضوء كان معنى ذلك أننا نجعل له وجوداً مستقلاً عن البدن وعن كل ما به مسحة أو أثر من آثار الجسم، ومن ذلك الصور الخيالية وكان معناه أيضاً أنه من جنس مخالف لجوهرنا وأنه يكاد يكون شيئاً خارجاً عن النفس وفي ذلك يقول هاملان: «إن هذا التشبيه لا يقدمنا كثيراً فإن الإضاءة تظل دائماً فعلاً من الأفعال كذلك لا يؤثر العقل الفعال إلا لأنه يحتوي على الصورة [العقلية] وحينئذ فلن يكون هذا العقل في نهاية الأمر شيئاً آخر سوى صورة عقلية مجردة ومفارقة للمادة. وهذه الصورة المفارقة هي التي تثير الصورة التي تنطوي عليها المادة الخيالية وتدعوها إليها إذا صح هذا التعبير ولكن إذا قلنا بأن العقل الذي يصنع المعقولات صورة كان معنى ذلك أننا نثير مشكلة كبرى وهي أنه من جنس مفارق إذ لا تصبح للعقل الفعال الذي هو صورة مجردة أية صلة بالجسم فهو يدرك دون عضو وفي هذه الحال نتساءل هل هو جزء منّا ؟»[2].

وحقيقة لقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان وعن هذا العالم الطبيعي فقال: «ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى فمتى فارق [البدن] فإنه يصير على غير ما كان عليه. . . وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد في حين أن العقل المنفعل قابل للفساد»[3].

٦٢ ـ آراء الاسكندر الأفروديسي

ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة على النحو الذي رأيناه منذ قليل. ولذلك أخذ شرّاحه يفسّرون هذا الغموض ويحاولون إيجاد حل لهذه المعضلة. فذهب بعض هؤلاء وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي وهو من أشهر شرّاح الإغريق للفلسفة الأرسطوطاليسية

---

(١) *Ibid 430a. 10-15.*

(٢) *Hamelin. Systeme d'Aristote P.300.*

(٣) *De Anima 430,11130-25*

إلى القول بأن العقل الفعّال الذي يصنع المعقولات ليس جزءاً من أجزاء النفس أو وظيفة من وظائفها بل هو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر ويقوم مقامهم في إدراك معاني الأشياء ويمكننا أن ننسب إلى الإسكندر الفضل فيما لقيَتْه نظرية النفس والعقل في فلسفة ارسطو من أهمية بالغة في القرون الأخيرة التي ازدهر فيها التفكير الإغريقي وفي أثناء القرون الوسطى لدى المسلمين والمسيحيين في أوروبا ذلك لأن ذلك الشارح لما أراد تفسير النص الذي ذكرناه منذ قليل ابتدع فكرة جديدة عن طبيعة النفس الإنسانية ولم تكن هذه الفكرة على وفاق مع روح مذهب أرسطو كما يقول الشرّاح الآخرون ومن بينهم ابن رشد ولكنها أثّرت على الرغم من ذلك تأثيراً بعيد المدى في آراء الفلاسفة بعده في العقل والتصوّف.

أمّا وجهة نظر الاسكندر فتتلخص في أن أرسطو استطاع التفرقة بين ثلاثة عقول هي: العقل الهيولاني أو المنفعل، والعقل المكتسب، والعقل الفعّال. وقد كان هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه الإسكندر الأفروديسي في تفسير المعرفة الإنسانية(١). فقد فسَّر هذه المعرفة بأن النفس إذا أدركت إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها وتصبح معها شيئاً واحداً ومعنى ذلك أنها لا تفترق عن المعقولات إلا إذا كانت موجودة بالقوة أي على هيئة استعداد لقبولها ومعنى ذلك بعبارة أكثر وضوحاً أن النفس لا تختلف عن المعقولات إلا إذا لم تكن قد أدركتها بعد. وبناء على ذلك يجب التسليم بأن النفس تحتوي على مبدأ يوجد بالقوة وليس فيه أي شيء بالفعل ولكنه يستطيع أن يصير جميع المعقولات أي يتحد معها وهذا هو العقل المنفعل لدى أرسطو وهو الذي يطلق عليه الإسكندر اسم العقل الهيولاني أو المادي. وليس هذا العقل لديه ذات مادية حقيقية فإذا اتحد مع إحدى الصور نجم عن ذلك وجود ذات معينة والمراد بهذا الوصف أن العقل مجرد استعداد لإدراك حقائق الأشياء كما أن المادة تقبل جميع الصور. كذلك رأى هذا الشّارح أن العقل الهيولاني قابل للفساد كما كان يقول أرسطو، بل ذهب إلى أنه يموت بالفعل.

ويليه في المرتبة عقل آخر هو العقل المكتسب وقد قال الإسكندر وفوق هذا العقل المادي الذي يستطيع إدراك كل شيء والذي لا يدرك شيئاً على الرغم من ذلك يوجد العقل المكتسب أو بعبارة أدق العقل الذي هو في طريق الاكتساب وهو العقل الذي يفكر والذي ينتقل من القوة إلى الفعل وهو العقل الأول بعد أن اتّحد بالصور أو المعاني العقلية.

---

(١) *Duhem, Systeme du Monde, T.P.370-398.*

ويأتي في آخر الأمر عقل ثالث هو العقل الفعّال الذي يجعل العقل المادي عقلاً مكتسباً وهو السبب الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل أي من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك. فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة غير أنه لا يتصل بالعقل المادي إلا في الوقت الذي تفكر فيه النفس وهو غير قابل للفساد. وحينئذ فهو خالد، وهو كائن إلهي وهو الذي يخلق الأشياء التي يحتوي عليها ذلك القمر ويدبر أمرها. كذلك هو الذي يخلق العقل المادي بصفة خاصة فإذا اتحد به الكل يدرك الأشياء فإنه لا يتصل به اتصالاً لا انفصام عنه بل هو قابل للانفصال عنه وينفصل عنه بحسب الحقيقة وبمجرد انتهاء العملية العقلية ينتهي إدراك المعقولات أي أن الاتحاد بين العقلين رهن بالوقت الذي تستمر فيه عملية الإدراك العقلي ويتضح لنا من هذا الوصف أن الإسكندر يفرق على نحو لا مجال للشك فيه بين كل من العقل الفعّال والعقل بالقوة أو المادي وأنه يجعل الأول ذاتاً مستقلة ليست من هذا العالم الحسي وسوف تتبين لنا قوة الصلة بين مذهبه في تفسير المعرفة الإنسانية وبين آراء فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل. وسنرى كذلك ما وجّهه فيلسوف قرطبة إلى هذا المذهب من نقد.

ولكن ينبغي لنا ألا نسوي على الرغم من ذلك بين نظرية المعرفة لدى الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة وبين هذه النظرية عند الإسكندر تسوية تامّة. ذلك أن الفارابي وابن سينا لا يقولان مثله: إن العقل الفعّال هو الله ولكنهما يذكران أنه آخر العقول المفارقة أو أرواح الملائكة ومهما يكن من شيء فإن وجه الشبه بين النظريتين واضح جداً على نحو يدعو إلى العجب.

٦٣ ـ آراء تيمستيس Themistuis

اعترض هذا الشّارح عن تفسير الاسكندر ولم يرتضه لأنه كان يعتقد أن هذا الشّارح لم يصب كبد الحقيقة وإنما أخطأ في فهم رأي ارسطو ولم يفسره على النحو الذي كان ينبغي له أن يفعل ويرجع السبب في ذلك إلى أن تيمستيس ينكر ان ارسطو كان يرى ان العقل الفعال هو الله الذي يفكر في نفوس البشر وذلك لأن هذا العقل جزء منّا أو هو حقيقتنا بعبارة أصح كذلك يختلف تيمستيس عن الإسكندر من جهة أخرى أي فيما يتصل بطبيعة العقل بالقوة أو المادي فهو لا يرى مثله أن هذا العقل قابل للفساد ولذلك نجده يضطر إلى التحايل على النص الصريح الذي ذكره أرسطو في هذا الشأن فقال: إن هذا الفيلسوف إنما يتحدث عن فناء العقل المشترك أي العقل الذي يكون به الإنسان مكوّناً من

نفس وجسم ويريد بذلك العقل الذي هو محل الانفعالات كالغضب والشهوة[1] ومن هذا يتبين لنا أن تيمستيس يفرق في الواقع بين ما يسميه العقل المشترك وبين ما يطلق عليه اسم العقل بالقوة. وقد طبّق هذا الشّارح نظرية تعاقب الصور على مادة واحدة على الوظائف العقلية في النفس. فرتب العقول على هذا الأساس وجعل العقل الفعّال آخر وظائف النفس أو آخر صورها أو صورة الصور[2] فقال: «إن هذه الصورة الأخيرة هي وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة أو بالأحرى هي صورة الصور وكل واحدة من الصور الأخرى مادة وصورة في نفس الوقت وأخر هذه، وأسماها العقل الفعّال الذي بلغ من الكمال بمكن أن يكون مادة له»[3]. وسنرى كيف اختلفا مع ذلك اختلافاً كبيراً في فهمه. ويجب أن نذكر في نهاية الأمر أن «تيمستيس» وإن قال بأن العقل الهيولاني غير قابل للفساد فإنه يعترف من جهة أخرى بأن هذا العقل مشترك بين جميع أفراد البشر كما هي الحال أيضاً في العقل الفعّال ولم يستطع «توماس الاكويني» ـ أو لم يشأ ـ التفرقة بين رأي تيمستيس في هذه المسألة وبين رأي أبي الوليد ابن رشد فنسب إلى هذا الأخير آراء الأول.

٦٤ ـ آراء أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين

اختلف فلاسفة الإسلام في تحديد عدد العقول وطبيعة كل عقل منها ويمكن إرجاع اختلاف آرائهم في تلك المسألة إلى هذا السبب وهو أنهم اختلفوا في تحديد طبيعة العقل الهيولاني. وبيان ذلك أنهم انقسموا إلى فريقين فذهبت الغالبية الكبرى من بينهم إلى ما ذهب إليه الإسكندر الأفروديسي فقالت: إن هذا العقل مجرد استعداد في الإنسان ولذا فإنه يفنى مع الجسم. ويذكر ابن رشد أن فلاسفة العرب قبله كانوا من أنصار مذهب الاسكندر وإن خالفوه ببعض الشيء في تحديد طبيعة العقل الفعال. ثم يرد عليهم مذهبهم بأن أرسطو لو جعل العقل الهيولاني مجرد استعداد لقبول معاني الأشياء لترتب على ذلك انه يقرر وجود استعداد وغير ذي موضوع» أي وجود استعداد لا ينسب إلى جوهر أو ذات معينة وذلك أمر لا يقبله العقل وقد استطرد الشارح الأكبر فقال: إن الإسكندر وحده هو الذي فسّر أرسطو على هذا النحو وإن جميع الفلاسفة المعاصرين له رفضوا رأيه كذلك

---

(١) *Ibid Duhem T.IV.P.391.*

(٢) وهذا ما فعله ابن رشد فيما بعد.

(٣) *Ibid. Duhem. T.IV.P.380.*

رده تيمستيس لشناعته ومن ثم فإن رأيه مختلف جداً عن آراء أبي نصر الفارابي وغيره. من الحكماء المسلمين الذين كانوا يقولون: لن يكون المرء فيلسوفاً كاملاً إلا إذا كان على رأي الإسكندر[1]. وذهبت طائفة قليلة إلى تعضيد رأي تيمستيس وهو القائل بأن العقل الهيولاني ليس مجرد استعداد بل هو ذات عقلية مجردة عن المادة إذ كيف يكون الأمر على خلاف وقد قال أرسطو: إنه من الواجب أن لا يختلط هذا العقل بقوى النفس الأقل منه مرتبة. وقد وفق أبو الوليد ابن رشد بين هاتين الطائفتين حين قال: إنه ينبغي ألا نفرق بين العقل الهيولاني والعقل الفعال، بل يجب القول بأنهما مظهران لذات عقلية واحدة وهي النفس.

ولم يفطن كل من «مونك» و «رينان» إلى هذه الفروق الدقيقة بين آراء أبي نصر وآراء ابن رشد، ولذا فلم يهتديا إلى حقيقة نظرية المعرفة لدى هذا الأخير ومن العجيب حقاً أنهما نسبا إليه أنه كان يقول بفناء العقل الهيولاني مع أنه كان ينص صراحة على خلوده وعلى مخالفته في ذلك لمن سبقه من الشرّاح وسنعرض بالتفصيل لآراء كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن ماجه وابن طفيل في هذه المسألة، حتى نبيّن أن هؤلاء الفلاسفة كانوا أكثر اتباعاً للأفلاطونية الحديثة منهم لآراء أرسطو ولكي نبرهن على استقلال الفيلسوف القرطبي وابتكاره.

٦٥ - آراء الفارابي

ذكر أبو نصر في مقالته عن معاني العقل[2] أن لفظ العقل يطلق ويراد به معاني جمة. فإن العامة تصف به كل ذي فضل سديد الحكم أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر. وقد استخدمه أرسطو في كتابه التحليلات *Analytiques* للدلالة على تلك القوة التي يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات أو القضايا العامة الضرورية. وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس وهي التي تكتسب بها المعارف الأولى ومبادىء العلوم النظرية ويقول أبو نصر: إن أرسطو استخدم لفظة العقل في كتاب الأخلاق «*l'Ethique*» للدلالة على معنى آخر وهو أن النفس تكتسب مع الزمن نوعاً من الخبرة الأخلاقية فتعتاد التفرقة بين الأفعال الاختيارية التي يجب القيم بها والأفعال الاختيارية التي يجب الإحجام عنها وهناك معنى

---

(١) *Renan, Averroes P.135.*

(٢) توجد هذه المقالة في مجموعة الثمرة المرضية.

خامس لهذه الكلمة وهو الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس وقد اعتمد الفارابي على ما ذكره أرسطو في هذا الكتاب الأخير للتفرقة بين أربعة عقول وهي العقل بالقوة أو الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.

أما العقل بالقوة فيعرّفه بقوله: «هو نفس ما أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها فتجعلها كلها صورة لها».

وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور وهذه الذات ليس تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة. ولا نكاد نجد تعريفاً آخر للعقل المنفعل يفوق تعريف أبي نصر في مرونته وغموضه أيضاً فإنه من الممكن أن نرجعه إلى آراء «الاسكندر الافروديسي» كما نستطيع العثور على وجه شبه بينه وبين تعريف «تيمستيس» ولكن على الرغم من هذه المرونة فإنا نميل إلى اعتقاد هذا الأمر وهو أنه من أتباع الاسكندر لأنه لا يفرق في الواقع بين النفس الإنسانية الجزئية وبين هذا العقل ومعنى ذلك هو أن العقل بالقوة أو العقل الهيولاني ليس سوى تلك النفس التي تتهيّأ لقبول المعقولات ويدل على صحة ما نعتقد أن هذا التفسير يتفق مع نظرية أبي نصر في كل من خلود النفس الكلية والاتصال بالعقل الفعّال لأنه كان يرى أنه لا خلود لكل من النفس الجزئية والعقل بالقوة. ومن التعريف السابق نرى أنه يسوي بين صور المعقولات أو المعاني وبين العقل بالقوة بمعنى أن هذين الأمرين يصبحان لديه شيئاً واحداً ومع ذلك فإنه يقول أحياناً إن هذا العقل شبيه بالمادة وإنه لا يختلط أو يتأثر بالصور العقلية التي يحتوي عليها ومعنى ذلك أن له ذاتاً خاصة به ويقترب بذلك من رأي «تيمستيس» ويمكن التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين لديه بأنه يذهب إلى الرأي الأول إذا كان يتحدث عن هذا العقل حينما يتحد بالمعاني وإلى الرأي الثاني حينما يكون الأمر خاصاً به قبل هذا الاتحاد.

أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق وقد اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل أي الصور التي كان يمكن إدراكها ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع ويتبين لنا أن أبا نصر يسوي هنا بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل وهذا هو ما يعبّر عنه أحياناً بقوله: إن العقل والمعقول شيء واحد كما تبين ذلك من النص الآتي: «فهي [النفس] ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة فإذا حصلت فيها الموجودات صارت تلك الذات عقلاً

بالفعل. فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة... وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات. فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه»[1] وهكذا يتضح لنا أن العقل بالفعل لديه هو نفس العقل المادي الذي أدرك بعض المعاني ولم يدرك الآخر وأن كلاً من هذين العقلين مظهر لشيء واحد بعينه وهو النفس الإنسانية. وقد فرّق الفارابي على هذا الأساس نفسه بين نوعين من المعقولات: يوجد بعضها بالقوة، ويوجد بعضها بالفعل، ويسمي النوع الأول المعقولات الأولى وهي التي تقابل العقل بالقوة ويسمى النوع الثاني المعقولات الثانية وهي التي تقابل العقل بالفعل.

أما العقل الثالث فهو الذي يطلق عليه اسم العقل المستفاد وهو العقل المكتسب الذي يقول به أرسطو. وقد فسّر الفارابي حدوث هذا العقل المستفاد على النحو الآتي: وهو أن العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية تصبح هذه الأخيرة صورة له وحينئذ ينقلب عقلاً مستفاداً كما نص على ذلك في مقالته في معاني العقل: «فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد»[2]، وبعد هذا العقل الأخير مادة للمعقولات ولكنه في نفس الوقت صورة للعقل الأدنى منه مرتبة وهو العقل بالفعل. وهكذا يتبين لنا أن هذا الفيلسوف قد تأثر في هذه المسألة بتيمستيس كما سبق أن أشرنا إلى ذلك لأنه يقول مثله بتدرج الوظائف العقلية في النفس الإنسانية أي بأن العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل وأن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة في حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية وإنما كان هذا التدرج ضرورياً حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية غير أن هذا النزول لا يتم حقيقة إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها الأدنى مرتبة وهي الخيال والحس ومعنى ذلك أن النفس تتبع في إدراكها للأشياء الحسّية طريقاً تصاعدياً: إحساس فخيال فعقل بالقوة فعقل بالفعل فعقل مستفاد.

وليست العقول الثلاثة التي سبق وصفها سوى ثلاث مراتب متتابعة يمكن الوقوف عليها في التفكير الإنساني ومع ذلك فإن هذه العقول الإنسانية ليست كافية وحدها في

---

(١) مقالة في معاني العقل، ص ٣٣.
(٢) نفس المصدر: ص ٣٥.

تحصيل المعرفة بل لا بد من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل وهذا هو العقل الفعّال وهو شيء خارج عن النفس الإنسانية. وقد قال أبو نصر: «ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل. ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانياً، ومرّة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستفاداً. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تامّاً إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعّال».

وهكذا رسم الفارابي الطريق أمام فلاسفة الإسلام بعده عندما فصل العقل الفعال عن النفس ووضعه في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر وتلك نقطة تحوُّل هامة في مذهب هذا الفيلسوف لأنه يعرض جانباً عن الفلسفة الأرسطوطاليسية ويتجه نحو مذهب الأفلاطونية الحديثة يستعين به على تفسير كثير من المسائل كالمعرفة والنبوة والسعادة ويبني عليه آراءه الخاصة في التصوُّف.

ويشبّه أبو نصر العقل الفعّال بالشمس التي تخرج الألوان من القوة إلى الفعل أي من الخفاء إلى الظهور «كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل والعقل الفعّال هو نوع من العقل المستفاد وصوَر الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزل إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي فيه موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل والعقل الفعّال يعقل أولاً من الموجودات الأكمل فالأكمل»[1].

أضف إلى ذلك أن الصور التي نجدها موزعة في المواد المختلفة توجد متحدة على هيئة صورة في هذا العقل: وقد أخذ الفارابي هذه الفكرة عن أفلوطين. ونعني بها تلك الفكرة التي تقول بتدرج الموجودات إذ ليست الموجودات سواء في الكمال أو النقص وإنما يتوقف كمالها ونقصها على درجة الاتحاد بين أجزائها، وقد ضرب لذلك أفلوطين مثالاً فقال: إن وجود الأحجار في كومة أقل كمالاً من وجودها جنباً إلى جنب، ووجود الأشياء جنباً إلى جنب أقل كمالاً من وجود الكائن الحي الذي تتماسك أجزاؤه وتتضامن على نحو خاص بسبب وجود النفس فيه. وهكذا تزداد درجة الاتحاد كلما ارتقينا في مراتب الكائنات فيكون الاتحاد أتم بين أفراد الفرقة الموسقية أو بين أفراد كتيبة من كتائب الجيش منه بين جماعة من الناس لا تربطهم صلة أو غاية محددة كذلك تزداد درجة الكمال

---

(١) نفس المصدر: ص ١٣٥.

بالانتقال من الأشياء المادية إلى الأشياء العقلية والروحية وأكمل مرتبة لدى أفلاطون هي الوحدة المطلقة وهي في نظرة مبدأ لكل وجود عقلي أو مادي[1].

ولكن الذي يهمنا هنا هو أن الفارابي يفسّر المعرفة الإنسانية على أساس اتصال العقل الفعّال بنفوسنا لأنه هذا العقل هو المصدر الذي تفيض منه المعاني وهو إلى جانب ذلك السبب في وجود هذه النفوس وكل ما يحتوي عليه هذا العالم الدنيوي لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر في ذاته على أن وجوده مستمد من الله. فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم وتساعده في هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وحينئذ يمكننا تلخيص نظرية الفارابي في المعرفة على النحو الآتي. وهو أن النفس الإنسانية لا تستطيع بلوغ غايتها في الإدراك ولا تصير ـ كما يقول أبو نصر ـ عقلاً بالفعل إلا إذا وجد شيء يخرجها من القوة أو من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الفعلي وذلك الشيء هو العقل الفعّال ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحد هذا العقل بالنفس العاقلة لدى الانسان.

وإلى جانب ذلك كان هذا الفيلسوف يعتقد أن هذا الاتحاد أو الاتصال سبيل إلى تحصيل السعادة وذلك لأن النفس تستطيع معه رؤية عظمة الله وجلاله والوقوف على أمور ليس لها مثيل في عالم الحس وليس هذا الاتصال متاحاً لجميع الناس على حد سواء. بل يتحقق لدى هؤلاء الذين قويت لديهم ملكة الخيال وقد يتلقى بعض هؤلاء في أثناء يقظته العلم بالأمور المستقبلة التي تفيض من العقل الفعال وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية وتلك هي المرتبة القصوى أي مرتبة الأنبياء ودونها مراتب عديدة متفاوتة. وقد بيّن الفارابي هذه المراتب بقوله: «قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوّته المتخيلة الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوءة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة. ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كبيراً»[2].

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٥.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٥.

ولا يستطيع المرء الاتصال بالعقل الفعّال دفعة واحدة، بل لا بد له من الانتقال من مجرّد الاستعداد الفطري للمعرفة إلى مرتبة العقل بالفعل ومن هذه المرتبة إلى العقل المستفاد(١).

هذا هو الأساس الذي تنبني عليه نظرية الاتصال المشهورة عند فلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة، فإن هؤلاء كانوا يرون أن هذا الاتصال شرط جوهري في المعرفة ويجب أن نشير هنا إلى أن الفارابي كان يرى أن العقول الثلاثة الأولى وهي العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد لا توجد إلا بسبب اتصال النفس بالجسم(٢).

وإنما أفضنا الحديث عن نظرية العقول لدى الفارابي حتى نبيّن الفارق الجوهري بينها وبين نظرية ابن رشد. ولكي نبرهن على تلك القضية التي نختلف بها عن جميع هؤلاء الذين كتبوا عن هذا الفيلسوف قبلنا وهي أن مؤرخي الفلسفة يؤكدون على أن الفيلسوف القرطبي كان أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة في حين أننا نثبت أنه كان صاحب شخصية فلسفية مستقلة وأنه كان اقرب فلاسفة الاسلام إلى مذهب ارسطو ولن نلجأ مثل هؤلاء إلى مجرد الفروض أو الحدس أو التقليد بل سوف نستعين على تأكيد وجهة نظرنا بنصوص لهذا الفيلسوف نفسه.

وحقيقة لم تستطع نظرية الاتصال الفارابية على الرغم مما ينسبه إليها وكارادي فوه من جمال(٣) ان تاسر لبّ ابي الوليد وإن أثّرت على العكس من ذلك تاثيراً عميقاً في نظرية المعرفة لدى ابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وموسى بن ميمون.

٦٦ - آراء ابن سينا

أخذ الرئيس أبو علي الحسين عن الفارابي رأيه في تدرج الوظائف العقلية في النفس وقال مثله إن كل عقل منها يعد مادة للعقل الذي يليه وصورة للذي يأتي قبله وعلى هذا النحو فرّق بين أربع قوى لكل منها عقل يقابلها فهناك العقل الهيولاني وهو لا يعدو أن يكون مجرد استعداد للمعرفة ويأتي بعد العقل الممكن أو بالملكة وهو صورة له وذلك لأنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية ثم يأتي بعد ذلك العقل بالفعل وهو في حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التي تكتسب بعد

---

(١) نفس المصدر: ص ٨٦.

(٢) انظر رسالته في إثبات الأشياء المفارقة طبعة حيدرآباد، ص ٨.

(٣) *Carra de Vaux, Avicenne, P221-322.*

الحقائق الأولية فإذا أدرك هذه الصور أو المعاني انقلب عقلاً مستفاداً. وهذه هي المرتبة الرابعة ولا تكتسب هذه الصورة عن طريق التجريد كما تقول بذلك الفلسفة المشائية، وإنما تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس الإنسانية وهو العقل الفعال «ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا... استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منّا... بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها [المعنى] المجرد من العقل الفعّال فإن الأفكار والتأملات حركات معدّة للنفس نحو قبول الفيض»[1].

ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعّال على خير وجه إلا لدى نفر قليل من البشر وهم الذين يدركون الأشياء بسببه إدراكاً مباشراً. وهذه هي السبل إلى الإدراك الصوفي أو الاتصال بالعالم الروحي وحينئذ فهو شيء خارج عن النفس بل إن هذه الأخيرة تفيض عنه وهي في ذلك كالأشياء المادية وصورها وهو آخر العقول المفارقة[2].

وإذاً فلا يمكن تفسير المعرفة الإنسانية لديه إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعّال وإنا نرى أنه يمزج كالفارابي بين كل من نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية ونظرية المعرفة في مذهب الأفلاطونية الحديثة.

فهو يقول من جهة بأن الحواس والخيال يمهدان لمعرفة المعاني ومن جهة أخرى ينكر وجود الذاكرة العقلية لأنه ليس من الممكن أن تختزن المعاني غير المنقسمة في عضو منقسم بطبيعته. ويمكن تفسير التذكّر والنسيان في مذهبه بالإقبال أو الإعراض عن العقل الفعّال[3]. فالعقل ينظر تارة إلى المعاني، ويغفل عنها تارة أخرى. فإذا أقبل عليها تجلّت فيه، وإذا أعرض عنها لم تتمثل. وحينئذ يمكن تشبيه النفس بمرآة والمعاني بأشياء خارجة عنها. «فتارة تلوح فيها، وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسبة تكون بين النفس وبينها أو يكون المبدأ الفعّال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس وأن يكون إذا أعرضت عنه انقطع الفيض فإن كان هذا هكذا فلم لا تحتاج كل كرة إلى تعلّم من رأس ؟ فنقول إن الحق هو القسم الأخير وذلك أنه من المحال أن نقول: إن هذه الصورة موجودة في النفس، ومحال أن تكون ذاتها خزانتها»[4].

---

(١) الشفاء: الجزء الأول، ص ٣٥٦.

(٢) الإشارات: طبعة ليدن، ص ١٧٥.

(٣) نفس المصدر: ص ١٢٩.

(٤) الشفاء: الجزء الأول، ص ٣٦٠.

وليست الغاية من التعلم إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعّال. وهذا الاستعداد يكون ناقصاً قبل التعلم وكاملاً بعده «وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك... كأنه يعرف كل شيء... من نفسه وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً»[1]. وهذه هي حال الأنبياء وهي أعلى مراتب القوى الانسانية وهكذا نرى أنه يتفق مع الفارابي في تفاصيل نظرية الاتصال وإن كان يختلف عنه من جهة أنه لا يسلم معه بأن النفس تتحد مع هذا العقل فتفنى فيه إذ لو جاز ذلك لغدا العقل الفعال قابلاً للانقسام[2]، وإذا اتصلت النفس به اتصالاً ما أصبحت عقلاً مستفاداً. وفي هذه الحال لا تحتاج إلى استخدام عضو ما وذلك لأنها تدرك بجوهرها ما كانت تدركه من قبل بواسطة الأعضاء أو الآلات الجسمية وقد وضّح ابن سينا هذه الفكرة الأخيرة في كتاب الإشارات فقال: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها ـ كما علمت ـ لا بآلاتها. ولو عقلت بآلاتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة إلا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون القوى الحسّية والحركية في طرق الانحلال والقوة العقلية إما ثابتة وإما في طريق النمو»[3]

ويرجع السبب في أن هذا الفيلسوف لا يقول باتحاد النفس الإنسانية بالعقل الفعّال اتحاداً تامّاً إلى أنه كان يرى أن النفوس تبقى متعددة بعد مفارقتها لأبدانها ولا تكون نفساً كلية وإذا كانت هذه هي حالها بعد الموت فمن باب أولى أن تحتفظ بشخصيتها إذا قدّر لها الاتصال بالعقل الفعّال في هذه الحياة الدنيا.

ومع ذلك فإنه كان يذهب من جهة أخرى إلى إمكان اتصال النفس العاقلة بالله تعالى على نحو خاص من الاتصال وحينئذ تدرك الذات الأولى والعقول المفارقة ونفوس الأفلاك السماوية وما يأتي بعدها مما يوجد في هذا العالم الدنيوي[4]. ومن ثم نرى أن ابن سينا يتخذ طريقه صعداً نحو التصوف العقلي الخالص أما فيما يمس نظرية المعرفة الإنسانية بمعنى الكلمة فإنه يؤكد أن النفس تحتاج إلى مطالعة العقل الفعّال كلما أرادت إدراك أحد

---

(١) نفس المصدر: ص ٣٦٢.
(٢) الإشارات: ص ١٧٩.
(٣) نفس المصدر: ص ١٧٦.
(٤) سيأخذ ابن طفيل هذه الفكرة عن ابن سينا.

المعاني العقلية وهذا هو السبب الذي دعا «توماس الأكويني» إلى القول بأنه لا وجود للذاكرة العقلية في مذهب ابن سينا[1].

فنظرية المعرفة السينية نظرية إشراقية في جوهرها وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية صوفية يمكن تسميتها «مشاهدة الذات الإلهية» وتنحصر السعادة الإنسانية الحقة في بلوغ هذه الغاية القصوى. وإذاً فللنفس لديه وجهان، يتجه أحدهما نحو عالم الحس ويتجه الآخر نحو عالم الأمر، أو الجانب الإلهي. وتستطيع النفس إدراك الصور أو المعاني الكلية عن طريق العقل بالفعل كما تستطيع الاتصال بعالم المعقول عن طريق العقل المستفاد وتلك المعرفة الأخيرة هي المعرفة الحقّة: «والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء»[2]. «ولا يبعد أن يفضي بهم الأمر إلى أن يرتقوا في اللذات الحقيقية التي لا يمكن أن يشرحها بيان ولا يكشف عنها مقال ولا يوازنها حال»[3] وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم ابن سينا اسم العارفين.

وهناك مراتب يرقى فيها هؤلاء وهذه المعرفة الصوفية لا ينالها إلا من هو جدير بها وبالقدر الذي هو أهل له وقد وصف ابن سينا ذلك بقوله[4]: «ثم إنه إذا بلغت به الرياضة والإرادة حدّاً ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقاتاً وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جانب القدس يتذكر من أمره فغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً... ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة وهناك يحق الوصول...

---

(١) الخلاصة اللاهوتية: الجزء الأول، السؤال ٨٩، فصل ٦.
(٢) الإشارات والتنبيهات: ص ١٩٥ - ١٩٦.
(٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها: ص ١٦.
(٤) الإشارات والتنبيهات: ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

والعبادة والصلاة وسيلتان إلى التحرر من عالم المادة وإلى الاتصال بعالم الأمر فإذا صفت النفس وسمت واستعدت لقبول الفيض وصلت إلى مرتبة ترى فيها أنوار العالم الإلهي. وهذا هو ما يطلق عليه الصوفيون اسم اللحظات أو الفلتات أو الخلسات. ومثل هذه النفس لا تريد رؤية الحق لتحقيق غرض آخر سوى هذه الرؤية. فهي لا تتخذ العبادة والشوق سبيلاً إلى تحصيل الأجر والثواب في الحياة الأخرة وإنما تسلك طريق العبادة لأن الوجود الحق مستحق لها ولأنها نسبة شريفة إليه فهو الغاية والمطلوب في ذاته. وقد عبّر عن ذلك بقوله[1]: «الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزّه عما يشغل سرّه عن الحق وتكبّر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب. وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفس يجرها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جانب الحق... والعارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبّده له فقط».

وهكذا تبيّن لنا أن مشاهدة الذات الإلهية أرقى مراتب التصوُّف لديه. ويمكننا القول بأن ابن سينا هو الذي فتح الطريق واسعاً أمام مفكري الإسلام بعده لتفسير نظرية المعرفة تفسيراً صوفيّاً، وسوف نرى تأثير هذه الآراء في تفكير ابن طفيل بصفة خاصة. وسنرى كيف ظل أبو الوليد ابن رشد بعيداً عن هذه النظرية التي يطلق عليها (إرنست رينان) اسم (جنون المتصوفين الشرقيين) وسيتاح لنا التنبيه على خطأ هذا المستشرق وغيره ممن نسبوا إلى فيلسوف قرطبة نظرية الاتصال بالله تعالى عن طريق المعرفة الصوفية فإن الحقيقة هي أنه نصّ على أن السعادة الإنسانية تنحصر في المعرفة العلمية الحقّة وهي التي تقوم على إدراك العلاقات السببية بين الأشياء.

٦٧ ـ آراء الغزالي

كان أبو حامد مقلّداً في هذه المسألة أيضاً ذلك أنه لم يفعل في الحقيقة سوى أن اقتفى آثار ابن سينا في التفرقة بين أربع قوى نفسية تقابل كل قوة منها عقلاً خاصّاً ومعنى ذلك أن للقوى العقلية مدارج أو مراتب وأن لكل مرتبة منها اسماً يحدوها. ففي المرتبة الأولى نجد قوة هي استعداد محض للإدراك مجرّدة من المعلومات أو الأشياء العقلية وهذا هو شأن الصبي الذي يجهل المعاني الكلية المجرّدة ومع ذلك فإن في طبعه واستعداده

---

(١) نفس المصدر: ص ١٩٩، وذكر أيضاً في رسالة السعادة طبعة حيدرآباد، ص ٢.

تحصيلها فيما بعد. ويطلق على القوة العقلية في هذه الحال اسم العقل الهيولاني أي المادي أو العقل بالقوة، وتأتي بعد ذلك مرتبة ثانية يدرك فيها الإنسان بعض المعاني، سواء كانت بعض البديهيات أو الأوليات اليقينية ـ التي يدركها المرء من غير اكتساب لأنها فطرية فيه، مثل علمه بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً حديثاً ولا يكون موجوداً معدوماً. والقول الواحد لا يكون صدقاً وكذباً ـ أم كانت من الحقائق المشهورة التي تتناقل بالسماع، وهي أكثر ظهوراً في الصنائع والأخلاق وتسمى هذه القوة الثانية عقلاً بالملكة. أما المرتبة الثالثة فهي ما يطلق عليه الغزالي اسم العقل بالفعل ويريد بها أن الإنسان يستطيع استحضار الصور العقلية أو المعاني الكلية التي سبق له اكتسابها. وبيان ذلك أن العالم يهتدي إلى معرفة حقائق معينة ثم يغفل عنها، غير أنه يظل قادراً على استمدادتها. فأنا تمثلت هذه المعاني في الذهن تحققت المرتبة الرابعة وهي العقل المستفاد وإنما سمي كذلك لأنه يستفيد هذه المعاني بأحد الأسباب الإلهية وهو العقل الفعّال[1].

وهناك صلة وثيقة بين هذه القوى الأربع. فكل عقل من هذه العقول يسيطر على العقل الذي يسبقه ويخضع للعقل الذي يأتي بعده فمثلاً نرى أن العقل المستفاد وهو آخر مراتب العقل الإنساني سيطر على العقول الثلاثة السابقة وهو بعد غاية وتاجاً لها كما أنّا نجد أن العقل بالفعل يستخدم العقل بالملكة وأن العقل الهيولاني خادم للعقل بالملكة. ومعنى ذلك أن هناك تدرجاً في الوجود بين هذه العقول المختلفة، بأن يكون كل عقل منها مادة وصورة باعتبارين مختلفين. فهو مادة لما هو أسمى منه مرتبة وهو صورة لما هو أقل منه مرتبة. وقد وضّح أبو حامد هذه الصلة وذلك التدرّج في كثير من كتبه مستشهداً لذلك ببعض آيات القرآن الكريم وهي التي يقول الله تعالى فيها: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ فالنفس الإنسانية المستعدة بفطرتها لقبول المعرفة تشبه المشكاة فإذا قويت فأدركت المعارف والبديهات الأولى أشبهت الزجاجة. أما إذا اشتد صفاؤها واستطاعت الوصول إلى مرتبة تدرك فيها معاني الأشياء عن طريق الفكرة الفعّالة فإنها تشبه الشجرة لأن الشجرة ذات أفنان وكذلك التفكير أو الاستدلال العقلي ذو فنون. أما إذا بلغت مرحلة أكثر صفاء من تلك فإنها تشبه الزيت الذي يضيء ولو لم تمسسه نار، وهذا هو ما يطلق عليه الغزالي

---

(١) انظر مقاصد الفلاسفة: مطبعة السعادة، سنة ١٣٣١ هـ، ص ٢٩١.

اسم الروح القدس وهو روح الأنبياء والأولياء. وإذ في الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة ومرتبة النبوة من أسمى المراتب التي يصل إليها العقل المستفاد لأنها تشبه النور الذي يكون مبصراً لنفسه ولغيره»[1].

وروح القدس لدى الأنبياء يكاد زيته يضيء وحده فإذا مسّته النار فمن الأولى أن يصبح نوراً على نور ويريد بالنار هنا الأرواح العلوية أو الملائكية.

وإذن يتضح لنا أن الغزالي كان من أنصار نظرية الإشراق والفيض إذ يرى أن المعرفة الإنسانية إنما تتم على صورة أنوار وأضواء تفيض من العقل الفعّال على النفوس البشرية وهو يرى من جانب آخر أن هذه الأنوار أو الأضواء لا تفيض إلا بشرط أن تكون النفس مستعدة لقبولها أي إلا إذا مرّت قبل ذلك بمراحل الإدراك الأولى وهي الحس والخيال والوهم. وقد سبق أن رأينا هذه الفكرة لدى الرئيس ابن سينا وكما أن هذا الفيلسوف الأخير استدل على وجود العقل الفعّال بأن المعاني العقلية لا تختزن في النفس أو في البدن بل توجد في ذات خارجة عنهما كذلك فعل أبو حامد فإنه ينص على أن المعاني تحضر في النفس ثم تغيب عنها ويمكن أن تعود إليها، دون حاجة إلى اكتساب جديد بل يكفي أن تقبل عليها وليس من المعقول عنده أن تنعدم هذه المعاني جملة متى غابت عن النفس وإلا فإنه يجب على المرء في هذه الحال أن يمر بنفس المراحل التي أدّت به إلى اكتسابها في أول الأمر. وإذا تقرر أنها لا تنعدم فإنه يبقى أن نذكر أنها لا تختزن في النفس، وإلا لوجب أن تكون هذه شاعرة بها. كذلك لا يمكن القول بأنها تختزن في البدن لأنه لا يصلح أن يكون مستودعاً للمعاني العقلية التي لا تقبل الانقسام كما هي الحال فيما يتعلق بالجسم. وهكذا يرى الغزالي أنه لا بد من التسليم بوجود جوهر مستقل توجد فيه هذه المعاني وتفيض منه عند الحاجة فإذا حدث اتصال بين هذا العقل وبين النفس الانسانية فاضت منه المعاني وارتسمت فيها كما ترتسم في مرآة محاذيه لها وإذا أعرضت النفس عن هذه المعاني لاهتمامها بعالم الجسد انمحى ما تمثل فيها من قبل.

ومما لا ريب فيه أن الغزالي يحاول الجمع هو الآخر بين نظريتين مختلفتين لتفسير

---

(١) مشكاة الأنوار: ص ٣٧ ـ ٣٨: «وبهذه الخاصة توجد الروح القدس النبوي إذ تفيض بواسطته المعارف على الخلق وبه يفهم تسمية الله محمداً صلى الله عليه وسلم سراجاً مبيناً والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء ولكن التفاوت بينهم لا يحصى.

عملية الإدراك العقلي ونعني بهما النظرية المشائية والنظرية الأفلاطونية الحديثة. ويدل على أنه حاول هذه المحاولة أنه يتبع ابن سينا فيها عندما يرى أن القوة العقلية لدى الإنسان متى اتجهت تفحص الأمور الجزئية التي تحتوي عليها الصور الخيالية أشرق عليها نور العقل الفعال. ولذا فإن المعاني الكلّية تبدو فيها مجرّدة عن كل أثر مادي أو خيالي وتنطبع في النفس الناطقة. وقد يظنّ أنها تنتقل من الصور الخيالية إلى مرتبة الصور العقلية ولكن ليس الأمر كذلك لأن الذي يحدث هنا ـ كما يعتقد الغزالي ـ هو أن اطلاع النفس على الصور الخيالية يمدها ويهيّئها لأن تفيض عليها المعاني العقلية المجرّدة من ذات خارجة عنها. والسبب في ذلك أن الأفكار والتأملات تمد النفس تحول قبول الفيض من العقل الفعّال وقد عرض الغزالي هذه الفكرة في كتاب مقاصد الفلاسفة فقال: «فكذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل في الخيال لا يحصل منها المعاني الكلية المجرّدة ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة مظلمة فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعّال على الصورة الحاضرة في الخيال. فوقع منها في النفوس المجردات الكلية حتى يأخذ من صورة زيد صورة الإنسان الكلي ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلي وغير ذلك كما تقع من صورة الملونات عند إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة والشمس مثال العقل الفعّال وبصيرة النفس مثال قوة الأبصار والمتخيلات مثال المحسوسات فإنها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام وفي العين مبصرة بالقوة فلا تخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس. فكذلك هذا. ومتى أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المتخيلة في الخيال العرض من الذاتي وميزت الحقائق من الأمور الغريبة وتختلف مراتب النفوس في استعدادها لقبول هذه المعرفة الإشراقية فقد تصفو. وعندئذ يصبح الفيض متواصلاً متواتراً متوالياً. وقد تنصرف عن الفكر جملة فتعرض عن جانب القدس وبين هذين النوعين من النفوس مراتب يتفاوت الناس تبعاً لها قرباً وبعداً من الله تعالى أما النفوس الصافية المشرقة التي تطهرت من أدران البدن وشهواته فإن أنوار العلم تتلألأ فيها. ولذا فهي مؤيدة من قبله تعالى وهي ثاقبة الحدس لا تحتاج إلى الفكر والنظر أي أنها إذا أدركت العلة أدركت المعلول في الوقت نفسه. وقد يكون هذا الحدس عقب طلب وشوق، وقد يكون من غير طلب أو اشتياق فتفيض عليها المعقولات مصحوبة ببراهينها ويصف الغزالي هذا النوع من النفوس بأنه يشبه أن يكون قد تجرد من ثياب بدنه فأصبح نوراً خالصاً واتصل بعالم القدس وتتمثل له حقائق الأشياء مع وجودها خارج حسه وعلى هذا النحو تتمثل للأنبياء والأولياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة. ويحدث ذلك لهم في اليقظة: «وينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها فيتلقون من الغيب في

اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم وذلك لشدة صفاء باطنه»[1]. وهناك نفوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء إلا إذا استعانت على ذلك بالبدن، وهي تلك التي تشرق فيها أنوار العقل الفعّال على الصور الخيالية التي انتهت إليها عن طريق الحس. وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق المشاهدة أو الذوق وإنما عن طريق الاستدلال العقلي وهو سبيل العلماء الراسخين في العلم وأصحاب الذوق والمشاهدة هم الأولياء وهم يشاركون النبي في بعض الأحوال، وذلك لأن إيمانهم يجذبهم إلى جانب العالم الأعلى. أما العلماء فإنهم يقصرون عن الوصول إلى هذه المنزلة فلا يدركون المعاني إلا عن طريق الصور الخيالية وإلا بعد جهد ووقت طويلين وقل أن يهتدوا إلى الحقائق دفعة واحدة وهم معرضون للخطأ فشتّان ما بين مرتبة المشاهدة والذوق ومرتبة الاستدلال والعقل. وتأتي في آخر المراتب نفوس تتشبث بالأوهام وضروب الخيال وهذه هي مرتبة الغافلين عن كل معرفة سواء كانت ذوقاً أو مشاهدة أو استدلالاً.

وقد بنى الغزالي على آرائه السابقة نظريته في السعادة الإنسانية فإن كمال النفس العاقلة لديه هو أن تدرك العلم وتسمو في تحصيله حتى تنقلب فتصبح عالماً عقلياً تنعكس فيه صور الكون وما ينطوي عليه من نظام وخير فتعلم أن هناك مبدأ واحداً تفيض منه جميع الكائنات بالتدريج وهي الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانيات التي تتصل بالأبدان على نحوها. وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها. ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ويؤكد الغزالي هذا الرأي في مشكاة الأنوار فيقول إن الأنوار العقلية منتشرة في العالم العلوي والعالم السفلي وإنها تفيض بعضها عن بعض وإن الأرواح الملائكية مقتبس بعضها من بعض ولها مراتب ومقامات وهي ترتقي في جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول وهو الله وحده لا شريك له بمعنى أن كل الأنوار مستعارة منه وهو وحده النور الحقيقي ولا وجود لغيره إلا بالمجاز وإذا صعدت النفس في مدارج المعرفة وعلمت تلك الحقائق فإنها تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به وتنخرط في سلكه وتصير من جوهره.

ومع ذلك فإن الغزالي ينفي فكرة الاتحاد بين النفس والله تلك الفكرة التي تحررها غلاة المتصوفة الذين لما لم يبق في أنفسهم مستمع لغير ذكر الله وغابوا عن ذكر أنفسهم

---

(1) فيصل التفرقة، مطبعة السعادة، ص ٦.

«سكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق وقال الآخر سبحاني ما أعظم شأني وقال الآخر ما في الحياة إلا الله وكلام العشاق في حال السكر يطوى فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط العشق»:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقيقة توحيداً[1] وهذه هي أرقى مرتبة يصل إليها العارف ويعترف الغزالي بأنه من المستحيل أن يعرف المرء ـ أيّاً كانت منزلته ـ حقيقة الله تعالى لأنه لا يعلم حقيقة الله سوى الله كما لا يعلم حقيقة النبي إلا النبي كما أنه لا يعرف أحد حقيقة الجنة أو النار إلا بعد ورودها[2].

غير أن هذه السعادة لا تكتمل إلا بعد الموت وهناك تختلف حظوظ الناس منها فإن النفوس التي تشغل بالبدن فيليها ويصرفها عن الشوق وعن طلب الكمال الذي قدر لها وعن الشعور بلذة هذا الكمال لا تستطيع التخلص بعد الموت مما لحقها من ثقل البدن وشهواته. ولذا فإنها تحجب ولا يقدر لها الاتصال وتجد أن هناك نوعاً عظيماً من التضاد بين العالم الذي غادرته والعالم الذي انخرطت في سلكه، وحينئذ يشتد بها الأذى ومع ذلك فإن هذا الأذى لا يدوم أبد الدهر لأنه لم يكن ذاتياً بل يرجع إلى أسباب عارضة وإذاً فلا تخلد هذه النفوس في العذاب أبد الدهر وإنما تنمحي ذنوبها شيئاً فشيئاً حتى تصفو وتدرك السعادة التي قدرت لها.

غير أن هناك نفوساً انحدرت في مواطن الرذيلة كل الانحدار وهي نفوس المحجوبين عن السعادة فهذه تلقى عذاباً شديداً وتبقى في العذاب المقيم إذا كانت قد اعتقدت آراء باطلة وتعصبت لها وجحدت الحق وللمحجوبين مراتب أو أصناف ذكرها الغزالي بالتفصيل في نهاية كتاب مشكاة الأنوار فمنهم هؤلاء الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وهم هؤلاء الذين يفضلون الحياة الدنيا على الآخرة وهناك فريق محجوب بنور تشوبه ظلمة كعبدة الأوثان والأصنام والنار وعبدة النجوم. وثمة فريق آخر يحجبه خياله الفاسد وهؤلاء هم طائفة الكرامية لأنهم يقولون بأن الله جسم يجلس على العرش.

وليس لنا أن نطيل أكثر من ذلك في عرض آراء الغزالي في التصوُّف ويكفي أن

---

(١) مشكاة الأنوار: ص ٤٠ ـ ٤١.   (٢) المقصد الأسنى: ص ٣١.

نقول إن فكرة الشقاء لديه تتلخص في أن تحجب النفس عن السعادة وإنه إنما يحال بينها وبين سعادتها لأنها تتبع شهواتها وتؤثر العالم الحسي، ذلك العالم الخسيس على عالم الأمر فإذا غلبت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الباطلة ثم أدركها الموت فاتتها فرصة تحصيل المعرفة والرقي في معارجها وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التي لا حد لها.

وهناك في آخر الأمر نفوس جمعت بين الكمال في العلم والعمل وهذه لها الدرجات العليا في السعادة لأنها تنزّهت عما يشغل سرّها من العالم الحسّي واحتقرت كل ما فيه مما يظن أنه خير ولم ترض إلا أن تتجه إلى ذكر الحق لا لرغبة في أجر لأن زهدها هو الزهد الحقيقي أما زهد غير العارف فهو معاملة ومعارضة كأنما يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة[1]، ولذلك يقول الغزالي: «من يعبد الله للجنّة فقد جعلها الله تعالى واسطة طلبه، ولم يجعلها غاية مطلبه... وأما من لم يكن له محبوب سوى الله ولا مطلوب سوى الله بل حظّه الابتهاج بلقاء الله والقرب منه والمرافقة للملأ الأعلى المقربين من حضرته فيقال إنه يعبد الله للّه لا على معنى أنه غير طالب للحظ بل على معنى أن الله تعالى هو حظّه وليس يبغي وراءه حظّاً»[2].

٦٨ ـ آراء ابن باجة:

لم تؤثر آراء ابن سينا في فلاسفة المشرق وحدهم بل كان لآرائه في التصوُّف تأثير عميق في مذاهب المفكرين في إسبانيا الإسلامية بيد أنه ينبغي لنا أن نذكر هنا أن هذا التصوف الشرقي اتخذ لوناً جديداً في ذلك القطر البعيد فقد استطاعت الحضارة العربية في الأندلس أن تظل بريئة إلى حد ما، من الاختلاط ببعض الثقافات الشرقية الأخرى كثقافة الهند أو فارس التي كان يرتبط فيها التصوف دائماً بالطقوس الدينية وضروب شيء من الزهد والتنسُّك ويمكن القول بأن إسبانيا هي التي شهدت التصوُّف الإسلامي القائم على أسس من الفلسفة العربية والإغريقية حيث توجد فيها نظرية الفيض المشرقية جنباً إلى جنب مع نظريتي النفس والعقل في الفلسفة الأرسطوطاليسية. وقد كان ابن باجة وابن طفيل أشهر ممثلي هذه المدرسة الجديدة، أما ابن رشد فقد استطاع أن يتحرر نهائياً من فلسفة المشارقة وأتباعهم في المغرب عندما طرح نظرية الفيض جانباً وولى وجهه صوب مذهب عقلي أكثر اتفاقاً مع فلسفة ارسطو.

---

(١) المقصد الأسنى: ص ٣٣.
(٢) نفس المصدر: ص ٣٨.

أما ابن باجة[1] فإنه يفرّق بين عقول أربعة هي: العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعّال. وكان يرى كالفارابي أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه فهناك إذاً نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعّال وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التي تفيض عليه ولكنه في الوقت نفسه، صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل وهذا الأخير مادة له ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولاني.

وليس العقل الهيولاني مجرّد استعداد يحدث في الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب. وقد ذكر أبو الوليد ابن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهيولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان. والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فانٍ ومتبل بالمادة، ومن ثم يتبيّن لنا أنه يتّفق مع الفارابي في هذه المسألة.

وقد ذكر في أحد كتبه وهو «تدبير المتوحد» نظريته في طبيعة العقول الإنسانية وهو يميل إلى التسوية بين كل عقل منها وبين ما يقابله من المعقولات كما فعل أبو نصر من قبل أيضاً. ومعنى ذلك أنه يسوي بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل، وبين المعقولات التي أدركها الإنسان فعلاً عن طريق الفيض وبين العقل المستفاد.

ولكن هناك ما يدعو إلى التفرقة بين هذين الفيلسوفين فإن ابن باجة يذهب إلى القول بأن للمعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدرك بذاتها. فهي تفكر كالإنسان وإذا هي فكّرت أصبحت عقلاً مستفاداً. أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل، ويفسّر لنا هذا إلى حدّ كبير عباراته المسماة في كتابه سالف الذكر فإنه يقول إنه من الممكن إدراك هذه المعقولات المجردة على أكمل وجه، حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل. وحينئذ تصير المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل أي أنها تصير عقلاً مستفاداً وإنما ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان، وبين معاني الأشياء لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعّال الذي تفيض منه الصور العقلية. وبالتالي مختلف العقول الإنسانية فلهذه الصور لديه وجود خاص حقيقي كما كان يقول بذلك أفلاطون فإذا فاضت على الإنسان أصبحت عقلاً هيولانياً أو بالفعل أو مستفاداً، وذلك تبعاً لوجودها بالقوة أو بالفعل أو لسبق إدراكها.

---

(1) هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، ولد في سراقوسة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي.

ويشغل العقل الفعّال في نظرية المعرفة لدى أبي بكر ابن الصائغ نفس المكان الذي كان يشغله في هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابي وابن سينا والغزالي، فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض منه، فإذا تعدّدت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها في المادة. وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هي السبب في اختلاف الأفراد، ولكن هذه الصور الراهنة التي توجد في الأشياء المادية ليست في العقل الفعال سوى صورة واحدة مجرّدة. وليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو أي أنها لم تكن موجودة في المواد ثم انتزعت منها، ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعّال هو الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرّد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد. ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتّحد العقل بالفعل مع العقل الفعّال أي إلا إذا فاضت عليه المعاني.

ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان في مذهب ابن باجة، صورة عقلية بالفعل «Intelligible en acte» تسمى عقلاً بالفعل ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر في ذاته على النحو الذي تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذواتها. وهذا النوع من الحدس العقلي هو الذي يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية. ويطلق هذا الفيلسوف على عملية الحدس العقلي اسم الاتصال بالعقل الفعّال، وفيها يتّحد العاقل مع المعقولات بالفعل، وحينئذ لا يفكر في شيء آخر سوى ذاته[1]. وقد ذكر أن الإنسان ينتهي بالدرس والتأمّل إلى إدراك هذه الصور المثالية التي تقوم بذاتها، ونعتبر معاني المعاني وأسمى العقول هو العقل المستفاد وهو فيض من العقل الفعّال الذي ينتهي به المرء إلى إدراك نفسه ككائن عقلي[2].

وقد أفاد ابن رشد من نظرية الحدس العقلي لدى ابن باجة فائدة كبرى، وذلك على الرغم من أنه اتجه في تفسير المعرفة اتجاهاً أرسطوطاليسياً بحتاً ومعنى ذلك أنه يقول بنوع آخر من الحدس العقلي الذي لا تحتاج فيه النفس إلى الاستعانة بشيء خارج عنها حتى تدرك ذاتها.

٦٩ - آراء ابن طفيل

ينتمي ابن طفيل[3] إلى تلك المدرسة الفلسفية التي يطلق العرب على أتباعها اسم

(١) انظر كتاب مونك: Melanges de phillosophie juive et arabe P.407. (٢) Ibid 403

(٣) هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي. ولد في السنوات الأولى من القرن الثاني عشر الميلادي في مدينة قادش.

«الاشراقيين» وقد حاول هذا الفيلسوف في كتابه «حي بن يقظان» معالجة ذلك الموضوع الذي شغل تفكير الفلاسفة المسلمين ردحاً طويلاً، ونعني به مسألة اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعّال.

ومن الثابت أن رأيه في هذا العقل الأخير لا يختلف في شيء عن رأي الاسكندر الأفروديسي ولذلك فإنّا نفهم الآن معنى تلميح ابن رشد حين يقول: إن الفلاسفة في أيامه يعتقدون أن المرء لا يستطيع أن يكون فيلسوفاً بمعنى الكلمة إلا إذا كان على مذهب الاسكندر فلا شك في أنه كان يقصد أبا بكر ابن طفيل بهذه العبارة.

وقد أعطانا ابن طفيل فكرة واضحة عن فلسفته ورأيه في مشكلة الاتصال في كتابه آنف الذكر ذلك الكتاب الذي يمكن وصفه بأنه محاولة منهجية جريئة، يبيّن لنا فيها كيف يستطيع الإنسان أن يصعد في مدارج المعرفة بالتفكير والرياضة النفسية حتى يرتفع عن عالم الأشياء المادية فيرقى إلى عالم العقول المفارقة أو الملائكة ثم يفنى في نهاية الأمر في الوجود الأول وعندئذ يستطيع أن يشاهد في هذه الذات جميع الحقائق ويدرك جميع الكائنات روحية كانت أم جسمية وليس ثمة ريب في أنه تأثر بآراء ابن سينا تأثّراً كبيراً فإنه أخذ عنه نظرية المعرفة الصوفية وهي التي يمكننا أن نطلق عليها لديه اسم مشاهدة الإله.

ولن نعرض بالتفصيل لذكر حياة «حي بن يقظان» الذي تآزرت جميع العوامل الطبيعية على إيجاده والسهر عليه حتى استوى عوده وانقلب كائناً مفكّراً فأخذ يدرس كل ما يقع تحت نظره وسمعه في تلك الجزيرة النائية التي شهدت ميلاده ونشأته ثم انتهت به المعرفة إلى إدراك أن جميع ما يراه من الموجودات إنما نشأ بسبب خالق ثم ألحت عليه فكرة هذا السبب الأول في كل شيء فذهل عما كان فيه من تصفح المخلوقات والبحث عنها «حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول»[1].

وكان اهتداؤه إلى معرفة الإله سبباً في توجيهه إلى معرفة نفسه فإنه تبيّن له أنه إنما أدرك هذا الوجود الأول لوجود ذات روحية في جسمه، وهذه الذات لا تحتوي على شيء من صفات الأجسام ثم فكر ودبر، فوجد أن هذه الذات هي حقيقته وإن كانت لا تقع تحت الحس وتبيّن له أن الجسم ليس بشيء»[2]، فإنه يتحلل وينقص ويفنى. وأما النفس

(١) انظر «حي بن يقظان»: مطبعة ابن زيدون بدمشق، الطبعة الأولى ١٩٣٥ م، ص ٨٦.
(٢) نفس المصدر: طبعة دمشق، ص ٩٩.

فلما كانت جوهراً بسيطاً فإنها خالدة وأدرك كذلك أن كماله لا يكون بسبب الجسم وإنما ينحصر في مشاهدة الذات الأولى أي الوجود الحق مشاهدة دائمة، وكان يحرص على التفكير في هذا الوجود ولا يغفل عنه ما استطاع حتى «توافيه منيته وهو في حال المشاهدة فتتصل لذاته دون أن يتخللها ألم»[1].

كذلك لاحظ أنه من العسير عليه أن يتخلص جملة من تأثير العالم الحسّي الذي كان يكتنفه من كل جانب فإنه وجد ـ على الرغم من أنه كان يحرص على التفكير في الخالق ويجد في ذلك سعادته ـ أن حواسه وخياله ما برحت تشغله وتصرفه عما هو فيه، وكان يلقى كثيراً من العناء والمشقة إذا حاول الرجوع إلى المشاهدة وكان لا يستطيع ذلك إلا بعد جهد شديد. ولما أدرك أن نفسه خالدة أراد أن يعلم حالها لو استطاعت التحرر من البدن في أثناء وجودها في هذه الحياة فاهتدى إلى أن للإنسان حالات ثلاثاً: فإن فيه بدناً وروحاً حيوانياً وجوهراً عاقلاً، فإذا غلبت عليه الحال الأولى كان كسائر الحيوان منصرفاً إلى مطالب الجسد وإذا غلبت عليه الحال الثانية فلربما استطاع أن يشاهد الحق ولكن مشاهدته إياه ليست على كمالها وذلك لأنه يعقل ذاته في الوقت نفسه. أما في الحال الثالثة فإنه يستطيع أن يدرك الغاية الكبرى وهي المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض «الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه نفسه وفنيت وتلاشت»[2].

ولكن ما السبيل إلى إدراك هذه اللذة الكبرى ؟ يقول ابن طفيل: إن «حي بن يقظان» كان يلزم مغارته مطرقاً منصرفاً عن جميع ما يشغل حواسه وقواه الجسمية وكان يجمع فكره ويوجّه همّه إلى الوجود الواحد فإذا عنت له فكرة أخرى غيره أو سنح لخياله سانح سواه «طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكرة جميع الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود. فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغاب عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع المواد المفارقة للمواد والتي هي

---

(١) نفس المصدر: ص ٩٢.

(٢) نفس المصدر: ص ١١٢.

الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً. ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته: لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهّار»[1].

فلما فنيت نفسه على هذا النحو شاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وعجز عن وصف ما رأى فإن من يروم التعبير عن المشاهدة الصرفة يشبه رجلاً يريد أن يذوق الألوان.

وقد وصف لنا ابن طفيل حال المشاهدة على نحو يقربها إلى الخيال فقال: إن «حي بن يقظان» لما فنيت نفسه في مشاهدة الوجود الأول ثم رجع إلى عالمه الحسّي كان كرجل أفاق مما يشبه السكر. فعلم أن هذا العالم الدنيوي ليس إلاّ ظلاً وخيالاً للعالم الإلهي[2] ثم عنّت له هذه الفكرة وهي أنه ولا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة ويمكن تشبيه هذا الأمر لديه بنور الشمس والأجسام المادية فإنه إذا وقع عليها ظهرت ألوانها وربما ظن المرء أن هذه الألوان ذاتية فيها ولكن ليس الأمر كذلك فإن نور الشمس يظل على حاله سواء أكانت الأجسام موجودة أم غير موجودة ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله ثم عرضت له هذه الشبهة وهي كيف تحدث الكثرة في هذا العالم؟ ولكنه ما لبث أن فطن إلى أنها ثارت عنده بسبب بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات. فإن الكثير والقليل والوحدة والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام، ولذلك فإنه لا يجوز بحال ما استخدام مثل هذه الألفاظ في وصف الذوات العاقلة التي تدرك ذات الإله بسبب تجرّدها من المواد وليس ينبغي أن يوصف العالم الإلهي بلغتنا الإنسانية لأنها مطية الخطأ وسبيل إلى عدم التفرقة بين عالم الحس وعالم العقل الذي لا يعرفه إلا من شاهده.

وينبغي لنا أن نذكر أن المشاهدة الصوفية لدى ابن طفيل تعد سبيلاً إلى معرفة الكائنات على نحو مضاد للمعرفة العقلية المألوفة. فإن «حي بن يقظان» بعد أن سلك ما عدا طريق الوصول إلى إدراك الذات الإلهية عاد يهبط من مشاهدتها إلى إدراك جميع الكائنات التي كانت سبباً في توجيهه أول الأمر ذلك لأنه لما استغرق استغراقاً وفنى فناءً تاماً. رأى أن الموجودات تفيض من الذات الأولى على النحو الذي ذكره من قبل كل من

---

(١) نفس المصدر: ص ١٠٢ ـ ١٠٣. (٢) نفس المصدر: ص ١٢٤.

أبي نصر وابن سينا. ومعنى ذلك أنه ربط التصوُّف هنا بنظرية الفيض المأخوذة عن الأفلاطونية الحديثة فذكر أن هناك تدرجاً في الوجود وأن هناك أفلاكاً لكل منها عقل أو ملك يدبره وليست هذه العقول متحدة في النوع، ولا يمكن القول بأنها هي التي قبلها ولا هي غيرها، فإن الاتفاق والاختلاف لا ينطبق إلا على الأشياء المادية. وقد شبّه ابن طفيل الصلة بين هذه العقول بهذا المثال فقال: إنها شبيهة بالمرايا المتتالية التي تعكس جميعها صورة الشمس[1] وينتهي الفيض إلى مرتبة هذا العالم الحسّي وتسيطر عليه ذات روحية «ولهذه الذات سبعون ألف وجه وفي كل وجه سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف لسان، يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجّدها... ورأى لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها»[2].

والنفوس الإنسانية جزء من العقل الأخير لو جاز لنا القول بأنه يقبل التعدد والكثرة ولو لم تكن النفس حادثة لقلنا إنها هي نفس هذا العقل ولو لم تكن خاصة ببدن معين لقلنا أنها لم تحدث[3]. ولما انتهى «حي بن يقظان» إلى هذه المرحلة الأخيرة شاهد نفوساً فارقت أبدانها جملة ونفوساً أخرى لم تفارق أجسامها بالموت غير أنها استطاعت أن تتحرر منه بالفكر والزهد في عالم الحسّ وكانت هذه النفوس من الكثرة إلى حد لا نهاية له إذا صح القول بأنها متعددة وكانت تبدو واحدة إن جاز القول بأنها واحدة ومعنى ذلك أنها مجردة من كل مادة فلا يصح وصفها بأنها كثيرة أو واحدة ورأى هناك أيضاً نفوساً وأن عليها الخبث فبدت كمرايا يعلوها الصدأ وقد ولّت وجهها عن صورة الشمس وكانت هذه النفوس ترزح في آلامها وحسراتها[4]. ورأى فيما عدا ذلك كائنات تلوح وتضمحل فأنعم فيها النظر «فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً وخلقاً حثيثاً وتسوية ونفخاً وإنشاء ونسخاً» ثم ما لبث أن عادت إليه حواسه وغاب العالم الإلهي.

ولما شاهد ما شاهد ثم عاد إلى العالم المحسوس لج به الهوى والشوق إلى الرجوع مرة أخرى نحو عالم المشاهدة فرأى أنه لما سلك السبيل الأولى سبيل التفكير والانصراف عن مطالب الجسد استطاع العودة على نحو أكثر يسراً منه في المرة الأولى وقدر له المكث مرة أطول وما زال يقبل ويدبر، حتى انتهى في آخر أمره إلى مرتبة يستطيع فيها الاتصال

---

(١) نفس المصدر: ص ١١٩.
(٢) نفس المصدر: ص ١٢٠.
(٣) نفس المصدر: ص ١٢١.
(٤) نفس المصدر: ص ١٢١.

متى شاء وكان لا ينصرف عن عالم العقل إلا للضرورة القصوى أي لمطالب بدنه التي قللها إلى حد كبير «وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عزّ وجلّ من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ويبرأ عما يجده من الألم من الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن»، «وذلك لأنه كان يعلم أن النفس الإنسانية التي اهتدت إلى معرفة الله على هذا النحو قبل أن تفارق البدن وداومت على حال الاتصال والمشاهدة وأقبلت عليها بكليتها تخلد راضية مطمئنة وتظل في لذة لا نهاية لها لتخلّصها من جميع أدران البدن ومطالبه في أثناء الحياة الدنيا. أما النفوس الجاهلة التي لم يتح لها إدراك الوجود الأول فإنها تهلك وتفنى بفناء أجسامها كما هي حال البهائم والأفاعي وأما النفوس التي عرفت وجود الإله ولكنها أعرضت وانصرفت عنه إلى لذّاتها الجسمية فإنها تحرم من المشاهدة مع شدة شوقها إليها وتظل هكذا في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها.

وإنّا لنرى أن ابن طفيل لا يكاد يختلف في هذه المسألة الأخيرة عن أبي نصر الفارابي الذي سبقه إلى القول بفناء بعض النفوس الانسانية وخلود بعضها الآخر. إما في العذاب وإما في النعيم الروحيين ومع ذلك فإنه يختلف عنه من جهة أنه يقرر إمكان الاتصال بين النفس الإنسانية وبين الذات الإلهية لا بينها وبين العقل الفعّال.

ولسنا في حاجة إلى تقرير هذا الأمر بالتفصيل وهو أن ابن طفيل كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى آراء الاسكندر فإنه يرى مثله أن العقل الإنساني ليس بشيء ذي بال وأن الله هو الذي يفكّر في نفوسنا كذلك نرى بوضوح أن تصوّفه تصوُّف تقليد تغلب عليه صحة مذهب وحدة الوجود.

ومن ثم فإن هذا الفيلسوف كان أستاذاً لمن زعموا في الغرب أنهم أتباع ابن رشد وهم هؤلاء الذين كانوا يقولون بأن العقل الإلهي متصل تمام الاتصال بالنفوس الإنسانية وليس من العدل أن يوجّه «توماس الأكويني» نقده إلى أبي الوليد فإن هذا الأخير صرح أكثر من مرة واحدة باختلافه مع الاسكندر الأفروديسي فيما يتعلق بطبيعة العقل المادي وسوف نفهم مدى اهتمام ابن رشد بتحديد تلك الطبيعة في كثير من كتبه وشروحه لأنه كان يريد الخلاص عن تأثير آراء الاسكندر، ومن تصوف الفلاسفة المسلمين.

وهذا هو ما سنقوم بالتدليل عليه لا ببعض العبارات العامة الغامضة بل بنصوص موثوق بها لم يمتد إليها عبث المترجمين الذين كانوا لا يستطيعون التفرقة بين فلسفة أبي الوليد وفلسفة غيره من مفكّري الإسلام.

٧٠ ـ ابن رشد

كان أبو الوليد أوّل فيلسوف مسلم استطاع التحرّر تماماً من آراء الإسكندر الأفروديسي وإنما رغب عن هذه الآراء لأنه كان يرى أنها لا تتفق بحال ما مع نظريته القائلة بوحدة النفس كذات روحية مستقلة تستخدم البدن كآلة لها. ذلك أن القول ـ مع الاسكندر او ابن طفيل ـ بأن العقل الهيولاني قابل للفساد والفناء معناه أن النفس ـ وهي جوهر بسيط ـ جزءان أحدهما خالد والآخر فان ومعناه أيضاً ـ كما يقول الفارابي ـ انه من المستحيل أن يتحد العقل المادي مع العقل الفعّال اتحاداً تامّاً(١).

ومع ذلك فإنه ينبغي لنا ألا نخطىء في فهم ابن رشد فنعتقد أنه يتكلم بلغة الأفلاطونية الحديثة فإن لفظ الاتحاد أو الاتصال مبهم وهو يحتمل أكثر من معنى واحد. لكن الشارح الأكبر يستخدمه هنا في معنى خاص جداً وذلك لأن العقل الفعّال ليس خارجاً عن النفس الإنسانية(٢) وليست العقول المختلفة لدى هذا الفيلسوف سوى مظاهر متعددة للنفس وليس العقل الفعّال نوعاً آخر من النفس كما كان يظن أرسطو ولكنه جوهرها وهو العملية الأساسية في كل نفس جزئية.

وإذا أردنا فهم رأيه الحقيقي في هذه المسألة وجب علينا أن نتبعه وأن نبحث عن الأسباب التي دعته إلى الإلحاح في بيان طبيعة العقل المادي فإن فكرته عن هذا العقل مفتاح لمذهبه الفلسفي فيما يتعلق بنظرية المعرفة وإن اهتمامه بخلق رأي جديد خاص بطبيعة العقل المادي يدلناعلى أنه كان يرمي إلى تأكيد وحدة النفس وإلى حل تلك المشكلة المعقدة التي تركها أرسطو لشرّاحه دون البت فيها.

يفرق فيلسوف قرطبة بين عقول ثلاثة هي: العقل المادي، والعقل بالفعل، والفعل الفعّال، وكل هذه العقول توجد داخل النفس فهي إذن ثلاثة مظاهر نفسية وينشأ الأولان منها بسبب اتحاد النفس بالبدن، وأما الثالث فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن.

لقد عرف أرسطو العقل المادي بأنه جزء النفس الذي يستعد لإدراك جميع المعقولات. أما ابن رشد فيقول انه هو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء وحينئذ فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحي ولما كان لا يتأثر بالمعقولات

---

(١) *De Beatitudine animae. Fol26 V.C.1.*

(٢) *Ibid. Fo 217 R.C.2.*

التي يدركها فإنه غير جسمي[1]. وليس من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك فإن السبب في الإدراك ينحصر في التجرد عن المادة[2]، ويثبت تبعاً لذلك أن هذا العقل لا يستخدم أي عضو جسمي. وهذا هو الفارق بينه وبين الوظائف الحسّية ولذلك فإنه يجب التسليم بأنه مجرّد عن المعاني التي يقبلها وعن الجسم في آن واحد. ومن الواجب أيضاً أن يكون غير منقسم بانقسام الجسم كما هي الحال فيما يتعلق بالحواس التي نراها موزعة في مختلف أعضاء البدن. وفي الواقع لو كان العقل المادي قوة جسمية كالحسّ لما استطاع أن يدرك سوى صورة عقلية في نفس الوقت فإنّا نعلم أن المادة الحسّية لا تستطيع أن تقبل إلا صورة واحدة في وقت واحد. وهناك سبب آخر في وجوب تجرّده ومفارقته للجسم وذلك لأنه لو كان مختلطاً به لما استطاع أن يدرك نفسه[3].

ومن جهة أخرى لا يمكن القول بأن الاتحاد بينه وبين الصور العقلية تام من كل وجه، كما كان يظن الفارابي وابن باجة بصفة خاصة، فليست الصور العقلية للأشياء الحسّية أو المعقولات هي العقول الإنسانية وإنما كان من الواجب أن يكون مجرّداً من كل صورة عقلية لأنه لو اتحدّ بإحدى هذه الصور ليستكمل بها فإن هذه الصورة إما أن تحول دونه ودون إدراك الصور الأخرى وإما أن تكون سبباً في تغيير هذه الصور وقت قبولها أي حلولها فيه[4].

حقّاً، إن ما ذكره أبو الوليد في وصف العقل المادي يوجد لدى أرسطو ما عدا هذه الفكرة وهي أن هذا العقل ليس صورة للجسم ولكنه جوهر غير جسمي. يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة فهذه هي النقطة التي يختلف بها عن الفيلسوف الإغريقي. ومعنى ذلك أن ابن رشد ينقلب فيلسوفاً بدلاً من أن يظل شارحاً. وقد بدأ بتعريف هذا العقل بقوله: «فنقول انه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفعلة أصلاً أي غير قابلة للتغير الذي يعرض للقوى المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذي توجد فيه القوى. وقد نتصوّر هذه القوى على طريق التمثيل، وذلك أنها القوة التي نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحسّ إلى المحسوسات إلا أن القوة التي تقبل المحسوسات هي مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ما. وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين: إما أن تعوق صورة الموضوع، وإما أن تغيّرها[5]. ويتبين لنا إذاً أن ابن رشد يفسّر عبارة أرسطو على نحو

(١) تهافت التهافت: طبعة بيروت، ص ٥٦٧.
(٢) المصدر السابق: ص ٤٣٤.
(٣) نفس المصدر: ص ٥٥٨.
(٤) كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال.
(٥) Mss 1009 Fol.143, V.C.1-2.

جديد فيقول: إن العقل غير مخالط أي مستقل في آن واحد عن البدن وعن الصور التي يقبلها، وما زال شرّاح أرسطو من المعاصرين يختلفون في تفسير هذا الإصطلاح وإن كان بعضهم «كهيكس *Hicks*» يجنح إلى القول بأن المقصود به هو استقلال هذا العقل عن المعقولات التي تحل فيه[1]. وقد وفّق ابن رشد بين هذين المعنيين أحسن توفيق. فإن العقل المادي لما كان غير مختلط بالجسم فإنه يجب تبعاً لذلك أن يكون غير مختلط بالصور التي تنتزع من المواد.

وهنا يتساءل أبو الوليد: أيمكن القول بأن العقل المادي مجرّد استعداد يفسد بفساد العناصر التي يتكوّن منها الجسم أم هو استعداد جوهري في ذات روحية أم هو في نهاية الأمر استعداد عرض ينتج بسبب اتحاد هذه الذات الروحية بالبدن ؟ إن هذه الاحتمالات الثلاثة تعبّر عن ثلاث نظريات مختلفة أما الاحتمال الأول فهو الرأي الذي ذهب إليه الاسكندر الأفروديسي ويترتب على هذا الرأي القول بفناء العقل المادي. وأما الاحتمال الثاني، فهو رأي باقي المفسّرين ويفضي هذا الرأي الأخير إلى القول بان جوهراً روحياً يحتوي على شيء بالقوة وأما الاحتمال الثالث فهو رأي أبي الوليد الذي يرى أنه خير ضمان لتقرير وحدة النفس، ولتأكيد بقاء العقل المادي بعد الموت. وللتخلص من القول بأن الجوهر الروحي يحتوي على شيء بالقوة.

وقد لخّص أبو الوليد رأي الاسكندر بقوله: إنه يرى أن العقل المادي مجرد استعداد وليس بجوهر يوجد فيه هذا الاستعداد «وأما سائر المفسّرين فإنهم فهموا من قوله ان العقل الهيولاني يجب أن يكون غير مخالط وأنه استعداد موجود في جوهر مفارق»[2]. ولكن رأي الإسكندر لا يستقيم لدى العقل لأننا إذا عرفنا العقل المادي بأنه استعداد محض فقد نزلنا به إلى مرتبة الأشياء المادية ووقعنا في هذا التناقض وهو أن يكون أحد أجزاء النفس فانياً وأحد أجزائها خالداً أما رأي الآخرين فإنه لا يسلم من النقد أيضاً لأنه يوحي بان الجوهر العقلي يحتوي على شيء بالقوة مع أنه يجب أن يكون محضاً وغير مركّب.

ويمكن الخروج من هذا المأزق بالتوفيق بين هذين الرأيين وقد استطاع ابن رشد الجمع بينهما حين ذكر أن العقل المادي والعقل الفعّال ليسا في واقع الأمر سوى شيء واحد هو النفس الإنسانية فإن هذه إذا اتصلت بالبدن كان لها فعلان: أحدهما خاص بانتزاع المعاني وتجريدها، والآخر استعداد لقبولها ولهذا التوفيق أهمية لأنه خير جواب على هؤلاء

---

(١) انظر كتاب النفس لأرسطو، ترجمة تريكو.

(٢) *Ibid. 144 R.C.I*

الذين شوّهوا آراء ابن رشد ونسبوا إليه البدع والأباطيل عندما قالوا: إنه يفرق بين العقل المادي والعقل الفعّال، ويجزم بوجود عقل واحد يشترك فيه جميع أفراد الإنسان وهذا هو النص الذي تنهار أمامه هجمات الغربيين في العصور الوسيطة والمستشرقين منهم في هذا العصر الأخير: «وإذا وفيت هذه الأقاويل قسطها من الشكوك ظهر أن العقل من جهة الاستعداد مجرد من الصور كما يقول الاسكندر وهو من جهة جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد، أعني أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شيء لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان لا أن الاستعداد شيء موجود في طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسّرون ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الإسكندر ومما يدل على أنه ليس استعداداً محضاً أننا نجد العقل الهيولاني يدرك هذا الاستعداد خلواً من الصور ويدرك الصور وكذلك أمكن أن يعقل الإعدام - أعني من جهة إدراكه لذاته - خلواً من الصور. وإذا كان الأمر كذلك، فالشيء المدرك لهذا الاستعداد للصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعدادات وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد. وذلك أنه من حيث يتّصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلاً بالقوة ولا يمكنه أن يعقل ذاته ويمكنه أن يعقل غيره - أعني الأشياء الهيولانية - وأما من جهة ما ليس يتصل به، فيجب أن يكون عقلاً بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما ها هنا. إذن تبيّن أنه يوجد في النفس منّا فعلان: أحدهما فعل المعقولات، والآخر قبولها. فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالاً، ومن جهة قبولها إياها يسمى منفعلاً وهو في نفسه شيء واحد»[1].

ولا نعرف أن أحداً من شرّاح أرسطو - فضلاً عن أرسطو نفسه - استطاع أن يهتدي إلى نظرية متسقة كهذه لأنها تقرّر وحدة النفس حين تسوي بينها وبين مظاهرها العقلية، ويمكننا القول أيضاً انه ما كان لأرسطو أن يصل إلى ما وصل إليه تفكير شارحه الأكبر وذلك لأن تعريفه للنفس بأنها صورة لجسم عضوي لا يسمح بالتسوية بين كل من العقل المادي والعقل الفعّال، ولكن تعريف أبي الوليد للنفس بأنها جوهر روحي لا يحتوي على شيء بالقوة يفسّر لنا كيف نستطيع تجريد معاني الأشياء وقبولها في وقت واحد إذا اتصلت بالبدن.

إن تلك النظرية الفذّة هي نظرية ابن رشد دون منازع. ولئن حقّ أن يوجّه إليه نقداً ما لوجب أن نرميه بالتواضع وإنكار الذات، لأنه ينسب رأيه إلى أرسطو. وبيان ذلك أنه يقول بعد مناقشته لآراء الاسكندر وغيره من الشرّاح: «فقد تبيّن من هذا لك المذهبان جميعاً مذهب الإسكندر ومذهب غيره في العقل الهيولاني، وتبيّن لك أن الحق الذي هو مذهب

---

(١) (I)

أرسطو هو الجمع بينهما على الوضع الذي قلناه وذلك أن بهذا الوضع الذي قلناه نتخلص من أن نضع شيئاً مفارقاً في جوهره استعداد ما لوضعنا الاستعداد موجود له لا من طبيعته بل من قبل اتصاله بالجوهر الذي فيه هذا الاستعداد وهو الإنسان. وبوضعنا أن ها هنا شيئاً يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض نتخلص من أن يكون العقل الذي بالقوة استعداداً فقط»[1]، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن النفس في جوهرها عقل محض، فإذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معاني الأشياء وحينئذ تسمى عقلاً بالقوة. ولكنها لا تقبل هذه المعاني من شيء آخر، بل هي التي تخترعها وتجرّدها وفي هذا الحال تسمى عقلاً فعّالاً.

وإنّا لنعجب لمسلك المستشرق «مونك» فإنه رأى تلك النصوص العديدة التي ذكرناها بدليل أنه نقلها إلى اللغة الفرنسية، ومع ذلك فإنه يصرّ على أن ينسب إلى فيلسوفنا الرأي القائل بأن العقل الفعّال شيء خارج عن النفس وليست تلك هي المرة الوحيدة التي يركب فيها «مونك» متن الشطط ويتزلق فيها إلى مواطن الخطأ فإنه شوّه مذهب ابن رشد في مسائل عديدة. ويرجع السبب في ذلك ـ فيما نعلم ـ إلى أنه كان يعتقد أن هذا الفيلسوف لم يكن مبتكراً، وأنه لا يختلف لا في قليل ولا في كثير عن غيره من فلاسفة المسلمين الذين تأثّروا بمذهب الأفلاطونية الحديثة، وسوف نعود إلى مناقشة آراء هذا المستشرق مرة أخرى حين نعرض لنظرية الاتصال أو الحدس العقلي في فلسفة ابن رشد ويكفي أن نذكر أنه ينبغي للمرء أن يكون مغرضاً كل الاغراض حتى يرى في النصوص سالفة الذكر اتجاهاً أفلاطونياً حديثاً، وانه لينبغي ان يشوه المرء هذه النصوص أولاً حتى يؤكد أن العقل الفعّال لدى أبي الوليد هو الملك الذي يدبر فلك القمر أو هو الله سبحانه.

وقد بلغ من جرأة «مونك» على الحق ولاستخفافه بهذه النصوص أنه يقول بأن فيلسوف قرطبة كان يرى أن العقل المادي يفنى ويندثر بفناء البدن مع أن هذا الفيلسوف يذكر في أكثر من موضع أن تشبيه جوهر هذا العقل بالمادة في أنه يقبل معاني الأشياء ليس معناه أنه قابل للفساد ولقد كاد يقع «إرنست رينان» على الرأي الحقيقي لابن رشد في هذه المسألة لأنه يعترف بأن هذا الفيلسوف ينظر إلى العقل المادي نظرة تختلف كل الاختلاف عما ذهب إليه الإسكندر وفلاسفة الإسلام ولأنه يرى أن هذا العقل ليس قابلاً للكون والفساد وانه يشبه في ذلك العقل الفعّال، ولكن حال دون «رينان» ودون إدراك حقيقة مذهب فيلسوفنا أنه كان يعتقد كمونك أن أبا الوليد لم يكن سوى أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين وانه كان يرى مثلهم أن العقل الفعّال يوجد خارج النفس الفردية وليس إحدى قواها وكثيراً ما

(1)

كانت الآراء الشائعة الفاسدة سبباً في فساد الحكم الذي يصدره المؤرخون على الأشخاص أو الأفكار.

إن الذي حدا بابن رشد إلى عدم التفرقة بين كل من العقل الهيولاني والعقل الفعّال هو أنه كان يريد تقرير خلود النفس لأننا إذا قلنا إن العقل الهيولاني جوهر خالد وإنه لا يختلف في حقيقته عن العقل الفعّال وإنهما مظهران للنفس الإنسانية. فمعنى ذلك أننا نريد القول بأن هذه النفس جوهر لا يقبل الفساد كما يدل أيضاً على أننا نريد التخلص من نظرية أرسطو التي تصف النفس بأنها صورة لجسم عضوي. ومما يدل على رغبة أبي الوليد ابن رشد في العدول عن آراء أرسطو أنه يقول: إنه لا يمكن معرفة العقل إلا بمعرفة النفس وذلك لأن العقل وظيفة خاصة بها[1]، وليس من الممكن أن يكون كل منهما صورة للبدن بالمعنى الذي تقرره الفلسفة الأرسطوطاليسية.

ولقد عجز «توماس الأكويني» هو الآخر عن فهم آراء ابن رشد في العقل الهيولاني والسبب في ذلك أنه كان متشبعاً بتعريف أرسطو للنفس ولذلك فإن كل ما يوجّهه إلى الفيلسوف العربي من نقد لا يرتكز على أساس ما، ويرجع الخلاف بين هذين الشارحين في واقع الأمر إلى اختلافهما في تعريف النفس. فإن فيلسوف قرطبة يذهب كما نعلم إلى أن النفس جوهر كامل، وأن صلتها بالبدن كصلة الإله بالعالم أو كصلة كل عقل مفارق بالفلك الخاص به وكما أن العالم لا يدخل في ماهية الإله كذلك حال البدن مع النفس. والحق أننا لم نعثر على نص واحد يصرح فيه أبو الوليد بأن العقل الفعّال ذات مستقلة عن النفس الإنسانية وليس لهؤلاء الذين ينسبون إليه مثل هذا الرأي إلا أن يطلعوا على النصوص التي اعتمدوا عليها غير أننا نستطيع من جانبنا أن نحيلهم لا على نص واحد، ولكن على كتاب بأكمله، ونعني به كتاب الفحص عن الاتصال لكي يروا أن العقل الفعّال يوجد في كل فرد منذ خلقه وأنه يبدو أثره بعد ظهور جميع العمليات النفسية والعقلية.

وأما العقل الثالث الذي يصفه ابن رشد فهو ما يطلق عليه اسم العقل المكتسب، وليس هذا العقل بشيء آخر غير العقل الهيولاني. وقد خرج من القوة إلى الفعل، فهو العقل المستفاد الذي رأيناه من قبل لدى الفارابي وابن سينا. ويختلف هذا العقل عن سابقيه من جهة أنه فاني وذلك لأن النفس إذا فارقت الجسم فقدت كل ما كانت تعرفه في هذا العالم الحسّي، وحينئذ يتبيّن لنا أن هذا العقل يتألف من عنصرين هما: العقل المادي، والصور العقلية، أي المعاني التي انتزعت من الأشياء الحسّية. وبهذا يختلف الشارح الأكبر عن غيره

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٣٤.

من فلاسفة الإسلام الذين كانوا يرون أن هذا العقل نتيجة للاتصال بين العقل الفعّال والعقل المادي، ولذا كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد لا العقل المكتسب، لأنه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها.

وفي جملة القول لم يكن ابن رشد أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة بحال ما، كما يظن ذلك كثير من المستشرقين وممن تبع سبيلهم فإننا نجد لديه كما نجد لدى أرسطو نفسه ثلاثة عقول، ولكنه فاق أرسطو وغيره من الشرّاح في تحديد الصلة بين هذه العقول فاستطاع أن يقرر وحدة النفس على أكمل وجه فإنها لما كانت جوهراً روحياً أصبحت عقلاً بالقوة لدى اتصالها بالبدن ثم أدركت بعض المعارف فغدت عقلاً مكتسباً ولما كانت مستقلة في جوهرها فإنها قد تصل إلى إدراك ذاتها وجوهرها الحقيقي فتعلم أنها عقل فعّال أي نشاط عقلي محض.

وإذا كنّا قد أوجزنا بعض الشيء في بيان طبيعة العقل المكتسب لدى هذا الفيلسوف فذلك حتى نتلافى التكرار فيما لا جدوى فيه.

٧١ ـ آراء توماس الأكويني

لقد وجد «توماس» نفسه وجهاً لوجه مع عدد لا بأس به من الصعوبات عسيرة الحل عندما أراد أن يظل أميناً على تعريف أرسطو للنفس وعلى مبدأه القائل بأن المادة هي السبب في اختلاف الأفراد. وقد رأينا كيف أن ذلك التعريف كان لا يتيح البرهنة على خلود النفس بحال ما، ورأينا كيف عدل عنه كثير من فلاسفة الإسلام، كذلك ذكرنا أن المبدأ القائل بأن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد قد أفضى إلى تلك البدعة الفارابية التي تنص على اشتراك جميع أفراد الإنسان في نفس واحدة وعقل واحد.

وكل هذه الصعوبات أمر لا ينفك عن الفلسفة الأرسطوطاليسية فلما ارتضى «توماس الأكويني» تعريف أرسطو للنفس على علاته لم يكن له بد من التخبط وسط هذه الشبهات، غير أنه كان يتملكه الحنق والغضب حيناً بعد حين، فينقلب يسب أبا الوليد، ويصفه بأنه شارح معرض معوّج التفكير ونعتقد أنه لا يعرف خصمه وأن غضبه غير المألوف ليس سوى الدليل على عجزه عن تفنيد نظرية وحدة العقل التي كان يعتنقها جمّ كبير من الاثينيين الذين وصفوا أنفسهم ووصفهم الناس بأنهم تلاميذ ابن رشد، وإنما أفحم هذا الأخير إفحاماً في هذا الجدل بينهم وبين خصومهم من أمثال «توماس الأكويني» لأنهم وقعوا على ذلك النص الذي يعرض فيه الشارح الأكبر الصعوبات التي تترتب على الأخذ بمبدأ أرسطو

سالف الذكر فظنوا أن هذا هو رأي ابن رشد الحقيقي. ولذا فإن غضب «توماس الأكويني» ونقده لا يتجهان بحال ما إلى فيلسوف قرطبة فإن هذا الأخير عرف النفس على نحو مخالف لكل من أرسطو و «توماس الأكويني» ومن العجيب أن ينسب هذا المفكر المسيحي إلى فيلسوفنا أنه قال بأن العقل نوع آخر من النفس، وكان ينبغي له إن أراد الحق وما كان ذلك بعزيز عليه، أن ينسب هذا القول إلى صاحبه الحقيقي وهو أرسطو كما يعلم حق العلم.

لقد سوّى أبو الوليد بين العقول الثلاثة فقال: إن النفس عقل في جوهرها وإن اختلفت مظاهر هذا العقل حسب اختلاف درجة المعرفة لدى الإنسان. فجاء «توماس الأكويني» يشوّه هذا الرأي الصريح الذي لا يحتمل تشويهاً فنسب إلى صاحبه رأياً لم يذهب إليه قط، وإذا صدقنا توماس[1] فعلينا أن نسلم معه بأن ابن رشد قال بأن السبب في المعرفة وهو العقل المنفعل أو الهيولاني ليس النفس أو أحد أجزائها بل هو بالأحرى جوهر مفارق وحيد مشترك بين جميع الناس فيتصل بكل واحد منهم بواسطة الصور الخيالية. وهكذا يحتوي الإنسان بناء على ما ينسبه «توماس» إلى خصمه على ثلاث ذوات مختلفة هي الجسم والعقل الهيولاني، والعقل الفعال. ولا نظن إلا أن هذا نوع من الإيحاء الذاتي بمعنى أن «توماس الإكويني» ينسب إلى أبي الوليد رأياً يحاول هو الفرار منه وذلك لأنه كان يعتقد أن ابن رشد يفرق مثله بين النفس الإنسانية وبين كل من العقل المادي والعقل الفعّال[2]. وكأنما قد غابت عنه الحكمة في إلحاح الفيلسوف القرطبي في محاولة التخلص من مذهب الإسكندر حتى لا يفرّق بين العقل المنفعل وبين النفس.

وما يدعو إلى العجب أو إلى الإشفاق أن «توماس الأكويني» لم يقف عند هذا الحد بل نسب إليه أيضاً نظرية أخرى في الاتصال. فهو يزعم أن أبا الوليد ابن رشد قال باتصال العقل الفعّال الخارج عن النفس بالعقل الهيولاني وليس بغريب بعد هذا التشويه كله أن يبدو أبو الوليد لجورج فالا «*Georgevalla*» كرجل فظ غبي لعين[3] وحقيقة ما كان أجدره بمثل هذه الأوصاف المقذعة لو كان ما نسبه إليه خصمه يعبّر حقيقة عن رأيه في هذه المسألة. لكن للأسف كان ابن رشد ضحية هذا الغلط فغدا هدفاً لهذا السباب المقذع لا لشيء إلا لأن توماس كان يصرّ على اعتبار أن النفس ليست جوهراً كاملاً وأن تعريفها لا بد

---

(١) وحدة العقل *De unitate intellectus P.55*.

(٢) الخلاصة اللاهوتية: الجزء الأول، السؤال السابع والسبعون الفصل الأول.

(٣) *Duhem, systeme de monde. T.IV. Pages 500-506*

من أن يحتوي على معنى الجسم. وهذا هو السبب الذي صرفه عن التسوية مثل ابن رشد بين كل من العقل المنفعل والعقل الفعّال[1]، وقد هاجم هذا الفيلسوف المسلم على انه يرى رأيه في وجوب التفرقة بينهما.

ولما كان الاتصال بين النفس والجسم اتصالاً جوهرياً في ظنّه لم يجد بدّاً من تحطيم وحدة النفس فإن هذه لما كانت صورة للبدن فإنها لا تستطيع أن تصبح شيئاً واحداً مع أهم أجزائها وهو العقل ويرجع السبب في استحالة هذا الأمر إلى أن هذا الأخير لا يستخدم عضواً جسمياً، فلا يمكن تبعاً لذلك أن يقال عنه انه صورة للبدن، ولا بد حينئذ من التسليم معه بأن النفس تحتوي على عقلين يختلف كل منهما عن الأخر وليس كلاهما جوهراً كذلك قال إن هناك فارقاً بين أحد الأفعال وبين السبب في وجوده، أو بينه وبين المبدأ الذي يفضي إليه، أي لا بد من وجود فارق بين عملية الإدراك والعقل نفسه. ومعنى هذا أن العقل لا يمكن أن يتحد مع الجوهر إلا في حالة واحدة وهي الله وحده في حين أن العقل في المخلوقات العاقلة قوة خاصة من قوى النفس[2]، ولكن ما سبب التفرقة هنا بين الذات الإلهية وغيرها من الذوات الروحية ؟ وذلك لأن الماهية والوجود في الله تعالى شيء واحد بينما نجد أن الوجود يختلف عن الماهية في نفوس الملائكة وفي أرواح البشر[3].

ويبدو لنا أن ابن رشد كان أكثر من «توماس الأكويني» أمانة على مذهب ارسطو في هذه الناحية وذلك لأنه لا يفرق بين الماهية والوجود في الذوات العقلية ولأنه يسوي بين العقل المنفعل والعقل الفعّال. ففي الوقت الذي نرى فيه أن الأول يسلم بإمكان الحدس العقلي أي إدراك النفس لذاتها إدراكاً عقلياً محضاً نجد أن الثاني ينكر ذلك النوع من الإدراك ويفرق بين الماهية والوجود والقوة والفعل في النفس الإنسانية فيجزم بأن هذه النفس تحتوي على عنصرين مختلفين تمام الاختلاف: أحدهما يعد ماهية ووجوداً بالقوة ويعد الثاني وجوداً بالفعل، وهي العقل المنفعل والعقل الفعّال. وحينئذ فليس من الممكن أن تسوي بينهما بحال ما وبذلك يحاول «توماس الأكويني» الجمع هنا بين نظريتين مختلفتين: إحداهما تنسب إلى أرسطو وتفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، والأخرى إلى ابن سينا وتفصل فصلاً باتّاً بين الماهية والوجود[4]. وقد طبّق هذا الشارح نظريته هذه

(١) *Sum theol. 19 Livart 3, Lixart2, LXX VII art2.*

(٢) *Ibid, I.a,lxxIX art.I.*

(٣) أخذ توماس الأكويني هذه التفرقة عن ابن سينا.

(٤) كان ابن سينا لا يفرق بين الماهية والوجود في النفوس الانسانية.

على العقول المفارقة فقال: إن عقل الملائكة ليس بجوهرها وماهيتها. فهي إذاً لديه مركبة من شيئين: أحدهما يوجد بالقوة والآخر بالفعل.

ويجدر بنا أن نلاحظ أنه حينما يهاجم النظرية القائلة بوجود عقل فعال مستقل عن النفس الإنسانية لا يذكر اسم أبي الوليد بل ينسب هذا الرأي إلى ابن سينا[١]. وذلك دليل واضح على أنه ما كان له إلا يعترف بأن تلك النظرية من صنع أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين. وإنا لنرى في هذا المسلك نوعاً من الإنصاف غير المقصود لفيلسوف قرطبة إذ ما كان لـ «توماس الأكويني» أن يتردد في نسبة هذا الرأي إليه لو وجد لديه أي إشارة ـ مهما بدت تافهة واهية ـ إلى هذه المسألة فإنه ألّف كتابه في «وحدة العقل» لكي يبرهن فيه على فساد آراء هذا الفيلسوف.

فمن الثابت إذاً هذان الشارحان يتفقان إلى حد بعيد في تحديد طبيعة العقل الفعّال وذلك لأنهما يصرحان بأنه ليس ذاتاً خارجة عن النفس الإنسانية ويجزمان بأنه هو السبب في انتزاع المعاني وتجريدها من الصور الخيالية. ومع ذلك فإنهما يختلفان من جهة أخرى حين يقرر «توماس الأكويني» أن هذا العقل أحد أجزاء النفس، وحين يؤكد فيلسوف قرطبة أنه هو النفس ذاتها على اعتبار أنها في جوهرها نشاط عقلي، ولكن على الرغم من هذا الاختلاف فهي أقرب الشرّاح في العصور الوسيطة إلى الفلسفة المشائية إذ يفسّر أن نشأة المعرفة بأنها نتيجة للإدراكات الحسّية.

ومهما يكن من أمر أمانتها في عرض النظرية الأرسطوطاليسية فقد أدخلا شيئاً من التعديل والتحوير فيها. وبيان ذلك أن ابن رشد يذهب ـ كما رأينا ـ إلى أن النفس ذات كاملة كما أن «توماس الأكويني» يفرّق فيها بين الماهية والوجود وهذا شيء لم يقل به أرسطو. ولقد كان أولهما أقل اتباعاً للفلسفة المشائية من الثاني عندما سوى بين العقل المادي والعقل الفعّال وكان ثانيهما أقل حرصاً على هذه الفلسفة من الأول عندما فرّق بين الماهية والوجود.

وهناك عقل ثالث لدى «توماس الأكويني» وهو العقل المكتسب ولا يختلف رأيه في هذا العقل عن رأي أبي الوليد اختلافاً كبيراً. فالعقل المكتسب يتألف لديه من العقل المادي ومن الصور العلية التي جرّدها العقل الفعّال من الأشياء الحسّية[٢]. وقد أطلق على هذا العقل الأخير اسم الذاكرة العقلية وهي التي ينكر ابن سينا وجودها حين يذكر أن

---

(١) الخلاصة اللاهوتية .Sum. Theol 1,9.79, art4

(٢) Sum Theol.1. 9.79. 19.84. art7.

النفس ليست خزانة للمعاني بل تفيض عليها هذه الأخيرة من ذات خارجة لا تضن عليها بها كلما اتجهت إليها وهناك فارق كبير بين هذين الرأيين وهو الفارق بين اكتساب المعرفة وبين قبولها عن طريق الفيض فإذا وجّه «توماس» نقده إلى ابن سينا لا إلى ابن رشد فسبب ذلك واضح كل الوضوح وإذا كان يميل إلى رأي هذا الأخير فذلك لأنه أكثر اتساقاً مع مذهب ارسطو.

ولكن هنا فارقاً بين هذين الشارحين في تحديد طبيعة العقل المكتسب، أو العقل بالفعل. وكلا التعبيرين سواء لديهما ذلك لأن «توماس» يقول بأنه خالد كالعقل الفعال ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية تحتفظ بعد مفارقتها للبدن بكل المعارف التي أدركتها في حياتها الدنيا أما ابن رشد فيجزم بأن المعاني المكتسبة في هذه الحياة تندثر بعد الموت وهذا ما يعبّر عنه في كتاب «الفحص عن الاتصال» بفساد العقل المكتسب.

فكل ما حاكته الأساطير والجهل حول اسم ابن رشد في أوروبا المسيحية لا يرتكز على أساس ما ولقد أخطأ «توماس الأكويني» أو لم يكن منصفاً في اختيار خصمه فإن فيلسوفاً كابن سينا أو الفارابي كان أجدر بخصومته ولكن ما كان له أن يجيد الاختيار فقد كان مضطراً إلى الرد على ملحدي بني ملته الذين كانوا يعتمدون على شهرة الشارح الأكبر في تدعيم بدعهم ولو علموا وأنصفوا لا تخذوا ابن سينا أو الفارابي او ارسطو نفسه عضداً لهم ولو انصف «الأكويني» لأظهر لهم أنهم يسيئون بزعمهم إلى الحقيقة وأن آراء ابن رشد في العقل كانت أبعد ما يكون عن آرائهم بدليل أنه قد ارتضاها لنفسه.

٧٢ ـ في تمييز العقل من البدن واستقلاله عنه[١]

ثمة آراء متعددة ومتباينة بشأن جوهرية العقل من جهة وتميزه عن البدن أو عدم تميزه من جهة أخرى ويطالعنا تاريخ الفلسفة بمجموعة من الآراء المتضاربة والمتناقضة في هذا الصدد. فهناك من لم يميز بين الجوهر الروحي وبين الجوهر المادي (الرواقية واسبينوزا على سبيل المثال) من حيث أن الوجود واحد. فليس ثمة وجود مفارق أو منفصل ومتميز عن هذا الجوهر المادي بل رفض أسبينوزا كما نعلم أن يقول بوجود صلة بين العقل والجسم لأن الصلة كما فهمها تعني وجود طرفين أ، ب، لكنا فيما يتعلق بالجسم والعقل أمام أمر واحد وشيء واحد فأنى للواحد أن يكون على صلة بنفسه.

---

(١) راجع في هذا الصدد كتاب: نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص ١٢٧ وما بعدها.

على أن معظم الفلاسفة يذهبون إلى أن النفس جوهر مستقل ومتميز عن الجسم، وهذا الجوهر يفعل ويمكن أن ينفصل عن الجسم ذهب إلى ذلك أفلاطون على سبيل المثال ومعظم فلاسفة الإسلام وعلى ضوء ذلك أورد هذا الفريق مجموعة من البراهين تتعلق بتميز النفس من الجسم وأخرى تتعلق ببعض الأدلة التي استندوا إليها في البرهنة على خلود النفس وسوف نحاول فيما يلي أن نشير إلى بعض هذه الأدلة الخاصة بتميز النفس ومن ثم العقل عن الجسم والبدن.

١ ـ أول هذه الأدلة ما ذهب إليه أفلوطين وابن سينا حينما نص هذا الأخير على أنه يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما يحوج أو يحس وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في إثباته لذاته موجودة ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته وأن تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمقربة غير الذي يقربه فإذاً الذات التي أثبت وجودها خاصية له على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت فإذا المتنبه له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم بل غير جسم وأنه عارف مستشعر له وإن كان ذاهلاً عنه يحتاج أن يقرع عصاه[1].

ويؤكد هذا المعنى السابق بقوله لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق إذ لم يمسها ولا تتماست ولم يسمع صوتاً جهل وجود أعضائه وعلم وجود انيته شيئاً واحداً مع جهل ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب التي صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندنا. وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة، بل تخيلناها ذوات أجسام كاسية والسبب فيه دوام الملازمة إلا أنّا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الأعضاء فكان ظنّنا الأعضاء أجزاء منّا أكد من ظنّنا الثياب أجزاء منّا. فهذا دليل قوي على مخالفة القوى العقلية للقوى البدنية.

٢ ـ ويوجد برهان آخر يقوم على أن الأجسام بذاتها لا تقدر على إدراك المعقولات

---

(١) ابن سينا: النفس، ص ١٦.

والموجودات المشاهدة في عالمنا هذا تشترك كلها في صفة الجسمية ولكنها تختلف في إدراكها المعقولات والانسان هو الوحيد من بين سائر الحيوانات الأخرى الذي له القدرة على الإدراك والتصور والإنسان إنما يقدر على ذلك بقوة موضوعة في بدنه إذ لو كان يدرك ببدنه الموجودات لكان حالها حاله ونصيبها نصيبه من الإدراك وهذه القوة الموضوعة في بدن الإنسان تدرك بذاتها مدركاتها دون مشاركة من الجسم. ولهذا فإن هذه القوة محل المعقولات لا تنقسم لأن المعقولات ذاتها لا تنقسم ثم أن القوة العقلية المدركة يقوى إدراكها بتكرار المشاهدة والخبرة أما القوى البدنية فتضعف وتكل بتكرار مدركاتها وهذا يدل على أن آلة الإدراك (الجسم والبدن) تضعف بكثرة الإدراك.

٣ ـ وثمة دليل آخر على جوهرية النفس الناطقة واستقلالها عن البدن وأقصد بذلك الدليل الذي يشير إلى أن القوى البدنية قوى متناهية لا تقدر على ما لا يتناهى من الأفعال أما القوى العقلية فهي قوى تقدر على ما لا يتناهى القوة الناطقة فتقوى على أفاعيل غير متناهية إذ للصور الهندسية والعددية والحكمية التي للقوة المنطقية أن تفعل فيها أفعالاً ما غير متناهية فإذاً القوة المنطقية ليست قائمة بالجسم فهي إذاً قائمة بذاتها وجوهر بذاتها.

٤ ـ ثم إن كل مادي محسوس له وضع معيّن، أما النفس فليست مادية ومن ثم لا وضع لها. وما هو كذلك فليس بمادي ولا يجوز حلوله في المادي. بمعنى انه من المعروف أن القوة العقلية هي التي تجرّد المعقولات من المحسوسات بحيث تصير خالصة من الكم والأين والوضع وسائر اللواحق التي تلحق الماديات، هذه الصورة المعقولة موجودة خالصة في العقل. ولهذا يمكن أن يكون هو مادياً إذاً لو جاز ذلك لصحّت الإشارة إليها.

٥ ـ وفي دليل آخر عرف بدليل الاستمرار نجد أن الجسم تطرأ عليه أحوال ويتغير من فترة إلى أخرى إن بالزيادة وإن بالنقصان أما حياتنا الروحية فإنها سلسلة متصلة حاضرها نابع من ماضيها ومستقبلها يحصل عن حاضرها تأمل أيها العاقل إنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى في أحوالك. فأنت إذاً ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدونك وأجزاؤك ليست ثابتاً مستمراً بل هي أبداً في التحلل والانتقاص. ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه فإن البدن حار رطب والحار إذا أثّر في الرطب تحلل جوهره حتى فني. ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدّة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة

لم يبق شيء من أجزاء بدنك وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك. فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة.

٦ ـ أضف إلى ذلك أن الواحد منا في إدراكه للجزئيات يثبت أجزاء من بدنه فحسب. فبالمسموعات يسمع ويثبت حاسة السمع، وبالمشمومات يثبت عضو الشم. وهكذا بحيث ترد كل هذه الأعضاء والجوارح إلى ذات واحدة وهي الإنسان بالحقيقة بمعنى أنه يوجد في الإنسان شيء جامع يجمع كل هذه الانفعالات والادراكات. وهذا الجامع ليس هو واحد من الأعضاء المحسوسة التي يمكن أن يشار إليها. فإذاً الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ أنا مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن. ومعلوم أن الإنسان إذا كان مشغولاً ومهتمّاً بأمر من الأمور فإنه يقول أني فعلت كذا ولم أفعل كذا. وفي هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه. اي أن الذات (النفس) تقف خلف الأعضاء البدنية إن جاز التعبير وهذه النفس مغايرة للبدن ولقواه.

ولا يمكن أن يكون حكم النفس حكم البدن لأن ذلك لو صح لفسدت ولكانت قابلة للتغير والتحول من أول العمر حتى آخره وهذا غير صحيح.

٧ ـ ومما يستدل به هنا على جوهرية النفس وتمايزها من البدن هو ما يلاحظ من أن كل ما يعقل بآلة لا يعقل ذاته ولا يمكن لكل ما يعقل بآلة أن يكمل فعله إلا بهذه الآلة ولو نزعت الآلة لانتفى الفعل. فبدون البصر لا يتم فعل الأبصار وبدون آلة السمع لا يتم السماع.. لكن من الملاحظ والمشاهد أن النفس تعقل معقولاتها بذاتها مباشرة وتعقل انها عقلت. وهذا يدل أولاً على انها ليست مادية ويدل ثانياً على أنها رغم وجودها في البدن إلا أنها مستقلة عنه وذلك واضح من فعلها.

٧٣ ـ العقل ودوره في المعرفة عند الفارابي

جمع الفارابي في رسالة صغيرة له بين ما يتصوره من معانٍ للعقل فقال إن العقل يطلق ويراد به عدة معان :

١ ـ منها أن العامة تصف به كل ذي فضل سديد الحكم.

٢ ـ ومن هذه المعاني أيضاً أن المتكلمين يعبّرون بالعقل عن الملكة أو القوة التي يمكن للإنسان بها أن يميز الخير من الشر.

٣ ـ ومن معاني العقل أيضاً ما ذهب إليه أرسطو في « التحليلات المنطقية » من أنه هو القوة أو الاداة التي يستعين بها الإنسان للوصول إلى نتيجة يقينية يستنبطها مباشرة من مقدمات أو قضايا عامة ضرورية وأرسطو قد عدّ العقل هنا قوة من قوى النفس أو أحد أجزائها التي بها يمكن للنفس أن تكتسب المعارف الأولى ومبادىء العلوم النظرية.

٤ ـ ومن معاني العقل أيضاً ما استخدمه أرسطو في كتاب «الأخلاق» للتعبير عن الملكة التي تكتسبها النفس مع مرور الأيام للتمييز بين الأفعال الخيّرة والشريرة، وكأنه هو الحاسة الخلقية التي توجد بمقتضى الخبرة الأخلاقية التي تعود الإنسان على التفرقة بين أفعال اختيارية يجب القيام بها وأفعال أخرى يجب الامتناع عنها. ولعل المعنى الرابع الأرسطي للعقل هو نفسه المعنى الثاني له الذي وجدناه عند المتكلمين.

٥ ـ أما المعنى الخامس للعقل وهو معنى أرسطي أيضاً فقد اعتمد عليه الفارابي من خلال كتاب النفس لأرسطو لتصنيف العقل وتقسيم أنواعه إلى عقل هيولاني بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد أو مكتسب وعقل فعّال وتلك هي الأنواع الأربعة المشهورة للعقول والتي لم يخرج واحد من الإسلاميين عنها مهما بدا الاختلاف بينهم.

ويمكننا إذا دققنا النظر في مفهوم العقل الهيولاني الذي هو بالقوة الذي يعتبر عقلاً منفعلاً دائماً وقارنّاه بمفهوم النفس الإنسانية الجزئية التي هي النفس الناطقة باعتبارها قوة ووظيفة من قوى النفس عامة نقول إذا دققنا لوجدنا أن الفرق ليس كبيراً بل ربما يختفي الفارق تماماً، وكأن مفهومها يعبّر عن ما صدق واحد هو العقل الإنساني المجرّد والنفس الإنسانية المعرضة التي تعد صفحة بيضاء لم تقبل شيئاً بعد من المعقولات أو المحسوسات أو المعارف.

ولعل كلام الفارابي نفسه يعبّر أصدق تعبير عمّا ذهبنا إليه حيث يقول «إن العقل بالقوة هو نفس ما أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدّة ومستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها فتجعلها كلها صورة له. وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور وهذه الذات ليس تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية متجاوزة وللصور التي فيها ماهية منحازة بل الموجودات فهي عقل بالقوة[1].

وإذا كان العقل بالقوة أي الهيولاني هو أشبه بالمادة المجردة عن الصورة قبل أن يتحد هذا العقل بصور المعقولات أي الموجودات بعد إدراكها فإن العقل بالفعل هو هذا

---

(١) انظر مجموعة الثمرة المرضية: رسالة في معاني العقل، ص ٣٢ ـ ٣٣.

العقل ولكن بعد أن تحل فيه صور المعقولات وبعد أن يتحد بنماذج عقلية للموجودات الواقعية وواضح أن العقل الأول الهيولاني إمكان واستعداد للقبول والتلقي في حين أن العقل الثاني الذي هو بالفعل هو محصول وتحقق للمدركات ولصور الموجودات التي كان يمكن أن تدرك في المرتبة الأولى من العقل ثم باتت مدركة بالفعل وبحسب الواقع في المرتبة الثانية للعقل. ولذلك نلاحظ أن أبا نصر كان يسوي بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل قائلاً إن العقل والمعقولات بالفعل قائلاً ان العقل والمعقول شيء واحد، ومرة أخرى نجده يؤكد وحدة النفس في أجزائها ووظائفها المختلفة من خلال موازاة بين النفس والعقل في أبسط صورة حيث يقول : فهي ـ أي النفس ـ ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات،فهي عقل بالقوة فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات الذات إنما صارت بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنما عقل بالفعل شيء واحد بالفعل. ولقد شاء الفارابي أن يسمي معقولات العقل بالفعل بالمعقولات الثانية، ولعل هذين النوعين من المعقولات الثانية ولعل هذين النوعين من الاصطلاحات يقابلان اصطلاحات أرسطو في هذا الصدد حين كان يسمي أقرب الموجودات إلى الواقع المادي بالموجودات الأولى وتكون الصور المعقولة منها صوراً أولى او معقولات أولى وعلى العكس من ذلك تكون الموجودات الروحانية البعيدة من الواقع موجودات ثانية والصور الحاصلة عنها صوراً ومعقولات ثانية، فالأولية والثانوية هنا بالقياس إلى الواقع المادي بحسب الامكان أو الاستعداد وبحسب الفعل أو التحقق التام.

وإذا بحثنا عن موضع العقل المستفاد بالقياس إلى نوعي العقل السابقين لوجدنا أن النتيجة الطبيعية لفعل العقل أي أن العقل بالفعل بعدما يدرك الصور العقلية للأشياء تصبح هذه الصور صورة له ذاته فيصبح عقلاً مستفاداً أي عقلاً حاصلاً من خلال صور الأشياء وبواسطتها وكأنه نتيجة طبيعية (مستفادة ومتحققة) من الصور العقلية الحاصلة في العقل بالفعل فهو وجه من وجوه تسمية العقل بالعقل بهذا الإسم، وكأن العقل هو عقل بالفعل بالقياس إلى العقل بالقوة الهيولاني. وهو مستفاد بالقياس إلى العقل بالفعل وهذا هو ما عبّر عنه الفارابي قائلاً : فالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد[1].

وهكذا نلاحظ ترابط هذه العقول الثلاثة واتحادها تجاه مشكلة المعرفة وحصول

---

(١) مقالة معاني العقل: ص ٣٥.

المدركات في النفس الإنسانية على النحو التالي الذي يوضح لنا كيف تحدث المعرفة بشيء ما.

إن العقل بالقوة مادة وشرط للعقل بالفعل وهذا بالتالي شرط ومادة للعقل المستفاد وهو في نفس الوقت صورة وغاية للعقل بالقوة، وكذلك فإن العقل المستفاد صورة وغاية للعقل بالفعل في حين أنه مادة وشرط للصور العقلية، وكأن هذا الترتيب بين العقول والتدرج ضروري ليتمكن العقل من التشابه والتقارب مع الأشياء الخارجية التي يريد إدراكها، ومن هنا تحتاج النفس لإتمام عملية الإدراك إلى الاستعانة ببعض القوى الأدنى والأقل من العقل والخيال والحس، وهكذا يحدث طريقان في عملية الإدراك طريق صاعد تتبعه النفس معتمدة في أول الأمر على الإحساس ثم الخيال ثم عقل بالقوة، ثم عقل بالفعل. فالعقل المستفاد، والطريق الآخر هابط يتبعه العقل الإنساني حين ينزل عن مستواه التجريدي الخالص لإدراك الأشياء فيعتمد على العقل بالفعل الذي اعتمد على العقل بالقوة الذي احتاج إلى الخيال وهذا الأخير يتم بطريق الحواس.

٧٤ ـ دور العقل الفعّال:

ولكن أما وقد وصلنا إلى وحدة العقول وترابطها كما وصلنا من قبل إلى وحدة النفوس وتدرجها فما هي قيمة العقل الرابع والأخير في أنواع العقول السابق الإيحاء إليها ؟ أعني ما هو دور العقل الفعّال بالقياس إلى العقول الثلاثة السابقة المستفاد ـ بالفعل أو بالقوة، ووضوح الإجابة عن هذا السؤال متوقفة في أول الأمر على وضع العقل الفعّال هل هو في داخل النفس الإنسانية بحيث يعد قوة من قواها أو مرتبة ودرجة من درجاتها ؟ أم هو خارج هذه النفس. وحينذاك لا يكون وظيفة أم قسماً من أقسامها بل هو نوع مستقل إلى جانب الأنواع الثلاثة السابقة التي تشتمل عليها النفس الإنسانية ؟.

ويبدو أن الاحتمال الثاني هو الأصح خاصة عند الفارابي الذي قال بمفارقة العقل الفعّال للنفس الإنسانية وأنه يطرأ عليها كلما لزم الأمر ذلك وفي هذا يقول : « ومن قوى النفس العقلي العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل، ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانياً، ومرة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستفاداً. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا تخرج من القوة إلى الفعل ولا تصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق، وهو العقل الفعال. . . الذي جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ. وبذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات

معقولات بالفعل، والعقل الفعّال هو نوع من العقل المستفاد، وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي فيه موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل والعقل الفعّال يعقل أولاً من الموجودات الأكمل[1].

وهكذا يبدو دور العقل من اشتقاق اسمه فعالاً ومؤثراً في باقي العقول لإتمام العلم والمعرفة ولتوصيل صور الموجودات والأشياء إلى النفس الإنسانية وهو في ذلك مثل الشمس التي توضح الألوان وتخرجها من الخفاء إلى الظهور، ومن القوة إلى الفعل، والتي تجعل سائر الأشياء المحجوبة مرئية ومدركة وموضع هذا العقل الفعّال المفارق في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر ومهمته عند الفارابي تفسير كثير من المشاكل كالنبوة والسعادة والمعرفة.

ولكن إذا كان الفارابي قد فصل فصلاً تاماً بين العقل الفعّال وباقي العقول الثلاثة كما رأينا، فإن ابن رشد كان على العكس من ذلك تماماً، حيث نجده قد وحّد بين سائر العقول ومن بينها العقل الفعّال. ولعل تلك المغالاة كانت من أجل الحفاظ على وحدة النفس الإنسانية، وابن رشد إذا ما حاول الفصل بين قوى النفس فبأن يجعل العقول كلها متحدة مع بعضها في جانب، وباقي وظائف النفس في جانب آخر. وهو فصل اعتباري وليس حقيقياً، فإذا كان أرسطو تحدث عن العقل قائلاً : «... أما فيما يمسّ العقل فليس ثمة شيء بديهي بشأنه ومع ذلك فإنه يبدو جيداً أنه نوع مختلف جداً من أنواع النفس وأنه وحده هو الذي يمكن أن يكون مفارقاً للبدن كمفارقة الخالد للشيء القابل للفساد[2].

ولقد كان ابن رشد يرى أن العقل الهيولاني والعقل الفعّال ليسا في حقيقة الأمر شيئاً واحداً، وهي النفس الإنسانية التي إذا كانت مستعدة لتلقي المعرفة سمّيت عقلاً هيولانياً مادّياً أو بالقوة إذ أنها تشبه صفحة بيضاء ناصعة يمكن أن تنقش فيها معاني أي شيء من الأشياء (وهذا ينفي مسألة نظرية بعض المعارف وسبق وجودها في النفس التي أمكن لبعض الإسلاميين أن يخالف فيها أساتذتهم من اليونان) وحيثما تدرك النفس ذاتها أي إذا ما علمت أنها ذات مدركة سمّيت عقلاً فعّالاً وهذه المرحلة عند ابن رشد تسمى مرحلة اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعّال، وإن كان ليس اتصالاً صوفياً بل هو حدس عقلي مثل ذلك الذي نجده عند ديكارت وبرجسون في الفلسفة الحديثة الغربية وهو نوع من الإدراك العقلي تستطيع به النفس أن تدرك ذاتها وتعلم أنها جوهر مستقل.

(١) معاني العقل: ص ٣٥.

(٢) انظر لأرسطو كتاب النفس: ص ١٤١٣.

ولعلنا ندرك التوازي الموجود بين العقول ومن بينها الفعّال عند ابن رشد من خلال النظر في النصوص، وأن لها وظائف متعددة نشأت الغالبة الكبرى منها بسبب اتصالها بالجسم. ومن هذه الوظائف العقل الهيولاني والعقل الفعّال، وهما في الحقيقة شيء واحد هو النفس. وإنما سميت هذه عقلاً هيولانياً لأنها تشبه المادة من جهة قبولها لمختلف الصور، ولكن ليس معنى ذلك أنها مادية حقيقية، أما إذا استطاعت أن تجرّد المعاني من الأشياء وأن تعقل ذاتها سمّيت عقلاً فعّالاً وفي هذا يقول ابن رشد : إذاً تبين أنه يوجد في النفس منّا فعلان : أحدهما فعل المعقولات، والآخر قبولها فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعّالاً ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلاً. وهو في نفسه شيء واحد... وفي موضع آخر يقول ابن رشد حين يتكلم عن العقل الهيولاني... وهذا العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد، ثم يوجد بين العقول في النفس ومنها العقل الفعال بحيث لا يبدو مفارقاً كما كان الحال عند الفارابي فيقول : «إن النفس هي العقل لأنها تستطيع تجديد المعاني حسب إرادتها»[1].

وواضح أن هذه النصوص وكثير غيرها تعد شواهد على توحيد ابن رشد بين مفهوم النفس الإنسانية الناطقة وبين مفهوم العقل بالرغم من معانيه وأنواعه المترتبة والمتباينة خاصة ذلك العقل الفعّال الذي فصله كل الإسلاميين عدا ابن رشد وجعلوه مفارقاً للنفس الإنسانية، ووضعوه في مرتبة الملائكة ووسط فلك القمر. في حين أن ابن رشد جعله هو والنفس شيئاً واحداً ولم يفرّق بينه وبين العقل الهيولاني إلا في الدرجة، وكأنه تطور طبيعي له وهو هنا أقرب للعقل بالفعل منه بالعقل الفعّال.

وهكذا يمكننا القول بأن العقل الفعّال الذي كان مفارقاً لقوى النفس الناطقة عند الفارابي وابن سينا والغزالي نجده معايناً وباطناً وملازماً للنفس بل هو هي عينها عند ابن رشد.

٧٥ ـ (كيفية حصول المعرفة عند الفارابي)

مما يرتبط بمسألة مفارقة العقل الفعّال لباقي العقول وبالتالي النفس الإنسانية مسألة كيفية حصول المعرفة الإنسانية بالأشياء الموجودة خارجياً. إذ ان هذه المعرفة كما يقول الفارابي لا تحدث إلا بعد اتصال العقل الفعّال بنفوسنا فهو الحافز لها على المعرفة وهو ما

---

(١) تلخيص كتاب النفس: ص ٢٢ ـ ٢٣.

يجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، إذ أنه المصدر الذي تفيض منه المعاني كما أنه بوصفه مفارقاً للنفوس يعدّ سبباً في وجودها وفي وجود سائر الموجودات المتحققة في العالم الدنيوي،إذ أن العقل الفعّال كان عند القائلين به ومنهم الفارابي هو آخر العقول السماوية بوصفه موجوداً في فلك القمر فإنه إذا فكر وتأمّل في ذات الله تعالى فاضت عنه النفوس الإنسانية وإذ فكّر هذا العقل في ذاته هو باعتبار أن وجوده فائض ومستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم وتساعده الأجرام السماوية في هذه المهمة.

وكان العقل الفعّال ذا وظيفة مزدوجة فهو فعّال ومؤثر في الوجود والايجاد أي سائر الأشياء ومنها النفوس الإنسانية،كما أنه فعّال ومؤثّر في معرفة هذه النفوس وعلمها وإدراكها لباقي الأشياء والمعقولات. فالعقل هكذا له دور فعّال في مسالتي الوجود والمعرفة عند الفارابي وسائر الأفلاطونيين المحدثين كما سنلاحظ من بعد، فإذا كنا قد أشرنا إشارة مختصرة إلى دور العقل الفعّال في مسألة الوجود فلا أقل من أن نشير أيضاً هنا إلى دوره في مسألة المعرفة بوصفها محور اهتمامنا هنا. فالنفوس الإنسانية كما يرى الفارابي لا يمكنها أن تبلغ غايتها في الإدراك ولا تصير حيثما تكون النفس في مرحلة العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقلاً بالفعل إلا بواسطة شيء يمكن إذا وجد أن يخرجها من القوة والاستعداد والإمكان إلى الإدراك الفعلي وهذا الشيء الذي هو واسطة هو العقل الفعّال ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحّد هذا العقل بالنفس العاقلة عند الإنسان.

ولعله قد بات واضحاً وجه الشبه بين العقل الفعّال وبين الشمس في إتمام وظيفة كل منهما إذ أن الأشياء تكون موجودة وسط الظلام الحالك ومع وجود البصر والكائن الإنساني المدرك ولكن لا تتم عملية الإدراك بالرغم من كونها ممكنة ومحملة في المرحلة الأولى إلا بعد وجود النفس أو مصدر الضوء الذي يوضح الأشياء ويمكن البصر من إدراكها بالفعل بعد أن كانت ممكنة الإدراك بالقوة وكذلك الحال بالنسبة للعقل الفعّال إذ يأتي بنوره وعونه فيجعل العقل الهيولاني المستعد لقبول وإدراك الموجودات وينيرها له ويمكنه من معرفته فيتحول هذا العقل بعد حصول المعقولات فيه إلى عقل بالفعل إذ أن العقل لا يكون عقلاً فارغاً خاوياً من أي محتوى صوري للأشياء فإنه هو ذاته صفحة ملساء جرداء لا لون لها ولا نقش عليها ومن هنا كان عقل الطفل أقرب إلى هذا المعنى الهيولاني وكذلك عقل المجنون... الخ من الكائنات التي يوجد فيها العقل مجازاً بلا فاعلية ولا تأثير ونظن أن عقلاً كهذا يكون أبعد شيء عن العقل الواعي المستنير المدرك العالم الذي هو بالفعل قد حصل في النفس الإنسانية بعد اتحادها بالعقل الفعّال أو بعد اتصالها به وتلقيها المدد عنه

وهكذا يكون العقل الفعّال هو القاسم المشترك والسبب الرئيسي في حدوث المعارف والعلوم كما كان سبباً رئيساً في حدوث الموجودات الدنيوية. ولكن هل يتم الاتصال بالعقل الفعّال دفعة واحدة، أم على سبيل التدرج بين مراتب العقول الثلاثة السابقة القوة والفعل والمستفاد؟.

يبدو أنه لا بد من حصول التدرّج بين العقول الثلاثة، ابتداء من العقل الهيولاني الذي هو بالقوة، ثم العقل بالفعل المستفاد. وجميع هذه العقول لا توجد إلا بسبب اتصال النفس بالجسم على حد تعبير الفارابي ،الذي يقول فيه وأول الرتب التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة الممهدة لأن تصير عقلاً بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعّال رتبتان. أن يحصل العقل المنفعل بالفعل وأن يحصل العقل المستفاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعّال رتبتان، وإذ جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هي العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل والمنفعل مادة العقل الفعّال وأخذ جملة ذلك كشيء واحد. كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعّال وإذا حدث ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو النبي الذي يوحى إليه فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال».

هكذا نلاحظ التدرج والترتيب في ثنايا نواحي عدة من مشكلة المعرفة نجد تدرجاً بين العقول الثلاثة في أول الأمر فيه نوع من الارتقاء حتى يمكن اتحاد النفس الإنسانية واتصالها بالبدن، ونجد تدرجاً آخر في اتصال العقل الفعّال بالنفوس الإنسانية وكأن هذا الاتصال عدة أنواع أو عدة مراتب يرتبط بكل درجة ومرتبة نوع درجة ومرتبة من العالمين العارفين ابتداء من العارفين والأولياء، فالأنبياء وجميع هؤلاء سعداء لحصولهم على أقصى درجات المعرفة الممكنة. ومن هنا كان العقل الفعّال عند الفارابي عنصراً أساسياً في تأكيد مسألة السعادة عن طريق الاتحاد والاتصال بين النفوس الإنسانية وبين العقل الفعّال. تلك السعادة التي تملأ النفس غبطة وفرحة بما فيها من معرفة وعلم وبما يفرقها عن النفس الجاهلة الضالة التي تكون شقية بجهالتها.

ولقد وضّح الفارابي درجات الاتصال بين العقل الفعّال والنفوس ومن ثم فقد بيّن أيضاً مراتب السعداء ـ أعني العلماء والعارفين ـ قائلاً: «وقال الذي يرى ذلك إن الأمور التي ليس لها مثيل في عالم الحسّ أن لله عظمة جليلة عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً، ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذ بلغت قوته المتخيلة الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها عن المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها فيكون له بما قبل من المعقولات نبوّة الأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً»[1]. ولعل الناظر في كل مرتبة من مراتب العارفين يمكنه أن يدرك الدرجة اليقينية التي يحصل عليها كل منهم كما يدرك تطور وتسلسل المعارف والمعلومات أنفسها بين محسوسات وتخيلات وتصورات ورموز وتشبيهات ثم معقولات يترجح فيها الظن والتخمين على القطع واليقين ثم معقولات أشد صدقاً ويقيناً إلى أن يصل العارف إلى درجة حق اليقين وهي درجات قصوى لا يصلها إلا خاصة الخاصة من الصدّيقين والأولياء والأنبياء والرسل.

وواضح أن مسألة الاتصال هذه ومن خلالها مسألة السعادة ذات صلة كبيرة بالمعرفة الصوفية أو هي الوجه الآخر لها، ولعل الأيام تفسح لنا المجال لعمل بحث عن المنحى الصوفي عند فلاسفة الإسلام في مقام آخر بإذن الله.

المهم أن الإتصال أمر ضروري لا بد أن يقع بين العقل الفعّال والنفس الإنسانية ممثلة في عقولها أو في وظائفها العقلية الثلاث لكي تحصل المعرفة الإنسانية، ويتم إدراك الموجودات ومسألة الاتصال هذه من المسائل التي انفردت بها الفلسفة الإسلامية التي خرجت عن الأسر الأرسطي إلى نوع من التأثير الأفلاطوني المحدث يتضح من بعد في جوانب عدّة من مسألة المعرفة خاصة عند ابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن ميمون إذ قد شذّ عن هذه القاعدة الكندي وابن رشد.

٧٦ ـ العالم والوجود في نظر الفارابي:

يرى الفارابي أن فكرة الوجود شأنها شأن فكرة الوجوب والإمكان هي معاني أولية

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٥.

بيّنة بنفسها مركوزة في العقل بطبيعتها وهي لا ترجع إلى معانٍ أخرى سابقة عليها بل هي معان أولية يدركها العقل من غير توسط معاني غيرها.

السالم:

والفارابي هنا في تعبيره عن فكرة الوجود يعد أفلاطوني النزعة، إذ أنه يقول بوجود معانٍ فطرية غريزية في النفس غير مكتسبة بل إنه في تقسيمه للعالم كان متابعاً أيضاً لأفلاطون، حين ذهب إلى أن العالم عالمان: عالم عقلي وعالم حسّي. وجعل كل عالم من العالمين عبارة عن ست مراتب ونحدث عنها على الوجه التالي:

أولاً ـ العالم العقلي:

للعالم العقلي ستّ مراتب، الأولى مرتبة واجب الوجود لذاته أي الإله الخالق للعالم وسائر الموجودات.

المرتبة الثانية: مرتبة العقول العشرة وهي العقول الوسيطة بين الإله الواحد وبين الكثرة المتغيرة المادية.

المرتبة الثالثة: مرتبة العقل الانساني العام.

المرتبة الرابعة: مرتبة النفس البشرية الكلية.

المرتبة الخامسة: مرتبة الهيولى.

المرتبة السادسة: مرتبة الصورة[1].

ويلاحظ أن المراتب الأربع الأخيرة تشير إلى موجود هي جوهر كان يشتمل على موجودات كثيرة ومختلفة هي أصناف وأشخاص وأنواع مندرجة تحت ذلك الجنس الكلّي الذي يعدّ من الموجودات العقلية لأنه ذو وجود مجرّد معقول حتى يشتمل على سائر الموجودات المندرجة فيه.

كما يلاحظ أيضاً أن وضع مرتبة الهيولى وهي المرتبة الخامسة ضمن العالم العقلي إنما يدل دلالة واضحة على أن الهيولى هنا هي هيولى أولى هيولى كلية لكل أنواع المواد وكأنها فكرة عن الهيولى بوجه عام لا الهيولى المتعينة المتشخصة. وهنا نجد نزعة الفارابي إلى التوفيق بين رأي كل من أرسطو وأفلاطون في فكرتها عن الهيولى الأولى أو عن المادة القابلة على التوالي.

---

(١) راجع المدينة الفاضلة: ص ١٩، عيون المسائل: ص ٧ ـ ٨، السياسات المدنية: ص ٢ ـ ٣.

ومما يمكن أن يقال أيضاً على هذه المراتب العقلية الست إن منها ما هو قابل للتعدد والاتصال وتلك هي المراتب الأربع الأخيرة أيضاً حيث انها تتكاثر وتتعدد وتتنوع باتصال إحداها لحصول الخلق والمخلوقات على كثرتها وتنوعها.

أما مرتبة واجب الوجود كما سنفصل بعد قليل فهي واحدة وحدة مطلقة ومجرّدة تجرّداً كاملاً.

وكذلك فإن مرتبة العقول العشرة وإن كانت في مجموعها مجردة إلا أن وحدتها ليست مطلقة، إذ كما سنلاحظ يتصل كل عقل سابق بما يسبقه من العقول وبما يليه من عقول أخرى لحصول الخلق بأنواعه، وهذا هو تفسير صدور الكثرة في الموجودات عن الواحد الأول الذي هو واجب الوجود والذي لا يصدر عنه إلا واحد فقط.

٧٧ ـ العالم الحسّي

أما العالم الحسّي فهو وإن انقسم إلى مراتب ست إلا أن كل مرتبة منها مختلفة تماماً عن الباقيات اختلافاً في التكوين الطبيعي لكل منها. وهذه المراتب متدرجة فيما بينها على النحو التالي:

١ ـ مرتبة الأجرام السماوية.
٢ ـ مرتبة الإنسان.
٣ ـ مرتبة الحيوان
٤ ـ مرتبة النبات.
٥ ـ مرتبة الجماد.
٦ ـ مرتبة العناصر الأربعة (النار والماء والتراب والهواء).

ومما يلاحظ على مراتب العالم الحسّي أنها مراتب مادية محسوسة أو على الأقل إن كانت كلية في ذاتها وتنم عن جنس عام إلا أن هذا الجنس يتمثل عينياً من خلال سائر أفراده وأشخاصه.

كما يلاحظ كذلك أن هذه المراتب تتدرج تدرجاً يتفق مع المراتب السابقة التي هي مكونات العالم المعقول من حيث النزول تدريجياً من المعقول إلى المحسوس، بحيث نستطيع أن نقول إن هذا الترتيب ليس عشوائياً بل إنما وضع كذلك لبيان درجات الموجودات والكائنات من حيث البعد عن العقلانية والقرب من المادية.

ومن الممكن أيضاً أن تقرر أن وضع الأجرام السماوية على رأس مراتب العالم المحسوس إنما كان لبيان ما لهذه الأجرام من تأثير في الموجودات الأخرى التي تليها وكأنها حلقة اتصال بين المعقولات والمجردات الصرفة وبين الماديات والمحسوسات الصرفة.

كما أننا لا ننسى أن المفكرين الإسلاميين منذ الكندي ومروراً بالفارابي وابن سينا وحتى نصل إلى ابن خلدون، كانوا يشيرون دائماً إلى ما يوجد من تأثير من العالم العلوي المعقول في العالم السفلي المحسوس،من حيث تحديد الطباع والأخلاق وأنواع النباتات والمعادن والحيوانات في كل بيئة بحسب قرب أو بعد هذا المكان أو ذاك من الأجرام السماوية المؤثرة وخاصة فلك القمر وهذا الموضوع من الاتساع بحيث لا يمكن تفصيل القول فيه هنا (ولمن أراد ذلك فليرجع إلى مقدمة ابن خلدون حيث سيجد حاجته).

ومما يلاحظه بعض الباحثين في الفكر الإسلامي ومنهم (اميل برييه) أن الفارابي تأثر في هذا المذهب الذي جمع فيه بين الطبيعة وما بعد الطبيعة بأرسطو أولاً ثم بأفلوطين من بعد، إذ أخذ عن الأول فكرة عقول الأفلاك المحركة للأفلاك حركة مستديرة وأخذ عن الثاني فكرة تدرج الموجودات من أعلى إلى أسفل ابتداء من المعقول المطلق والواحد المطلق إلى نهاية السلسلة وهي الموجود المادي المحض والمحسوس الصرف. ومن الثابت الخالد إلى المتغير الفاني بناء على قوانين منظمة ومحكمة.

ولكن يبدو أن الفارابي حين أخذ الآراء الأفلاطونية لم يكن يفطن ذلك بل كان شغوفاً في تناولها والأخذ بها لكونها في تصوره أفكاراً أرسطية،ومن هنا تأتي عملية المزج بين الآراء التي تتجلى واضحة في تقسيم العالم إلى عالمين على هذا النحو السابق.

ويعلّق البعض على موقف الفارابي هنا بأنه كان يتشرب آراء أرسطو دون أي شك فيها أو تفنيد أو مناقشة، وكأنه كان يعتقد أنه إمام قد أوتي من العصمة ما جعل كلامه نوعاً من الوحي السماوي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلى آخر هذه الآراء التي عرضناها في مبحث نزعة التوفيق الفارابية.

ولكن أيّاً كانت طريقة تقبل الآراء والمزج بينها فإن للفارابي الفضل في أن قدم لنا نظرية ميتافيزيقية في الوجود والموجودات وهي تحتوي على طرافة في الآراء لم توجد من قبل في الفكر الإسلامي.

٧٨ ـ الوجود

بعد أن انتهينا من إيراد قسمة العالم عند الفارابي علينا الآن إتماماً لنظريته في الوجود أن نورد تقسيمة للوجود والموجود وسنلاحظ على قسمة الفارابي في هذا الصدد أنها مختلفة إلى حد بعيد عن تقسيمات السابقين واللاحقين اللهم إلا عند ابن سينا الذي تناول تقسيم الفارابي ووسعه القول فيه.

ونظرة إلى تقسيم الوجود عند المفكرين الطبيعيين الكونيين نجدهم قد نظروا في الموجودات المادية المحسوسة وهي كثيرة ومتغيرة وزائلة واستدلوا منها على وجود موجود آخر مختلف عنها وهكذا ينقسم الوجود عندهم إلى:

١ ـ موجود واحد ثابت وقديم مفارق للمادة ومتعال على المحسوسات وهو علة كل شيء.

٢ ـ موجودات متكثرة ومتعددة حادثة ومتغيرة زائلة، هي مكونات هذا العالم المحسوس معلولة دائماً.

واضح أن هذا التقسيم صادر عن نظر في المحسوس المعلول واستنتاج وجود المعقول والعلة له دائماً ولذلك كان هؤلاء أصحاب نظر كوني طبيعي.

أما الفارابي وهو صاحب النزعة المنطقية نجده قد استخدم المنطق في مذهبه فيما بعد الطبيعة فيقسم الوجود قسمة عقلية منطقية إلى:

١ ـ وجود واجب.

٢ ـ وجود ممكن.

وجعل القسم الأول في مقابل فكرة القديم والقسم الثاني في مقابل فكرة الحدوث.

وإذا كنّا نلاحظ أن الفارابي قد زاد في تقسيمه فقسم الوجود إلى واجب الوجود بالذات وإلى الوجود بالغير وهو الممكن الوجود[1].

الوجود الواجب هو الذي يكون بذاته، والوجود الممكن هو الذي يكون بغيره.

الوجود الواجب هو الذي لا بد وأن يكون موجوداً ولو فرض عدمه للزم عنه محال.

ويعلّق هنري كوربان على نظرية الوجود عند الفارابي قائلاً: «إن هذه النظرية كانت

---

(١) انظر عيون المسائل: ص ٥٧.

نقطة تحوّل في تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية ولسوف نرى ابن سينا والسهروردي وكثير غيرهما قد نادوا بفلسفة ميتافيزيقية للوجود والموجودات. وقد بقيت هذه النظرية سائدة حتى جاء الملاصدرا الشيرازي في القرن السادس عشر فأحدث تغيراً حاسماً في الموقف إذ أكد على أسبقية الوجود وأعطى لفلسفة الإشراق الميتافيزيقية طابعاً وجودياً. ففي أصل هذا الموقف المتعلق بالوجود يكمن التميز بين الكائن الممكن الوجود الذي لا يمكنه أن يوجد بذاته لأن وجوده وعدم وجوده سيان، ولكن يتحول إلى كائن واجب الوجود عندما يفرض عليه الوجود بواسطة كائن آخر أي بواسطة الواجب الوجودي بالذات أي الذي تقضي طبيعته بوجود هذا المبدأ الذي سوف يكون له أهمية كبرى عند ابن سينا قال به الفارابي قبله، ولكن بصورة موجزة(١).

وفكرة ممكن الوجود أو واجب الوجود بالغير وهي قد توحي بشيء من التناقض في الحدود المنطقية هي مصدر الطرافة الأكثر في ميتافيزيقيا الوجود عند الفارابي، لأن الفارابي قد وضع هذا المفهوم الجديد لكي يفرق بين الشيء الممكن الوجود ولم يتحقق بعد، وبين الشيء الممكن الوجود والذي يتحقق بالفعل. إذ أن الوجود الممكن ما دام لم يوجد بعد فإنه يكون في مرتبة الإمكان الصرف وكأنه وجود كامن وبالقوة بالمعنى الأرسطي لهذا المصطلح. فإذا ما تحقق هذا الوجود بالفعل وخرج من القوة والإمكان والكمون إلى الفعل والتحقيق والظهور نظراً لتعلق علّته بإيجاده أي نظراً لتوفير كل شروط وجوده وتحققه عن علّته. نقول إذا ما تحقق هذا الوجود بالفعل يكون بهذا المعنى لكونه متوقفاً على غيره ممكناً بذاته واجباً بالغير وهو علّته لأنه كان لا بد وأن يوجد ويتحقق نظراً لتوافر شروط الوجود من الاستعداد والقابلية وتوافر العلّة الموجودة الموجبة له.

ويعلق جولدزيهر على ذلك المفهوم قائلاً: إن الفارابي أراد عن طريق هذا المفهوم أن يتفادى لزوم قدم العالم ووجوب وجوده بسبب قدم علّته. فكأن الفارابي استطاع أن يهرب من القول بالوجود الحتمي الضروري للعالم نظراً لوجود علته مع استعداد القوابل وتوافر العلل مما يؤدي إلى قدم المعلول وبسبب قدم العلة. وهكذا نلاحظ أن الفارابي قد حافظ على مبدأ العلية من غير أن ينحرف في تيار القول بوجوب وجود هذا العالم، فالوجود إما واجب واحد، وإما ممكن متكثّر ومتنوّع.

هذا الممكن المتكثّر صدر عن الواجب الواحد لكن هذا الصدور ليس عن طريق

(١) انظر تاريخ الفلسفة الاسلامية: كوربان، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

فعل ابداعي كما هو الحال عند الكندي وغيره من المفكّرين الذين كانوا يرون أن العالم حدث عن طريق القدرة والإرادة الإلهية التي تتعلّق بالإحداث والإيجاد بطريق الإبداع من العدم أي إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن موجودة وهذا الراي قد أثار بعض الاعتراضات من أهمها: انه يؤذن بالقول بقدم العالم بوصفه مراداً ومقدراً ومعلولاً للإرادة والقدرة والعلة الشاملة الوحيدة وهي الله تعالى ونظراً لوجود تناسب بين العلة والمعلول لذلك فإن قدم العلة وهي هنا الذات الإلهية يترتب عليه ضرورة قدم المعلول الذي هو هنا العالم وسائر الموجودات. وهذا هو ما تصدى له الفارابي فحاول البعد عن القول بالإحداث والإبداع وقال بنظرية الصدور ـ أي صدور الكائنات عن الواحد الأول ـ بطريق الفيض كما يصدر الضوء والنور عن الشمس ويفيض منها، وهذا الفيض متدرج بحيث انه كلما بعدت الأشياء عن المبدأ الأول قلّت فيها الناحية العقلية الروحانية وزادت فيها الناحية المادية الحسّية حتى تصل إلى هذا العالم الأرضي وما فيه من عناصر ومركبات جسمية عادية كما لاحظنا في تقسيم العالم عند الفارابي من قبل.

ويلاحظ أن مذهب الفيض أو الصدور عند أصحابه من الأفلاطونيين الجدد كان يقصد منه تقريب الهوة وملء الفجوة التي توجد في القول بعلة للعالم بريئة عن المادة من جميع الوجوه كما سنعرض صفاتها فيما بعد مع القول بصدور هذا العالم المادي عنها. فظن أصحاب مذهب الصدور انهم بقولهم بكائنات متدرجة متوسطة بين المبدأ الأول المتعالي، وبين الأشياء المادية يستطيعون ملء الفجوة. ولكن محاولتهم كما يذكر أستاذنا أبو ريدة فاشلة وهي في الواقع إفلاس فلسفي لأن بين طرفي النظرية الخالق المتعالي وعالم المادة الدنية من حيث الدرجة والحقيقة الوجودية ما لا نهاية له من البعد وما لا يمكن تقريبه بأي وسيلة مهما كانت.

كان أصحاب مذهب الصدور يتصورون أن العالم في جملته صدر من المبدأ الأول لا من طريق القدرة المبدعة ولا من طريق الإرادة الخالقة ولا من طريق القصد إلى الخلق ولا على سبيل صدور المعلول عن علّته صدوراً طبيعياً ضرورياً،بل يرون أن العالم صدر عن المبدأ الأول لكونه على حد تعبير الفارابي عالماً بذاته ولانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذاً علمه علة لوجود الأشياء التي يعلمها(1).

وواضح ما في هذا القول الأخير من مبالغة غير معقولة ولا مقبولة ولنا عودة أخرى

---

(1) عيون المسائل: ص ٦.

إلى موضوع العلم الإلهي خاصة من جهة علاقته بوجود الأشياء وبالفعل الإنساني وسيكون ذلك من خلال مقال مستقل في مقام مستقل.

٧٩ ـ الألوهية عند الفارابي :

ويجدر بنا قبل أن نستطرد في إيراد نظرية الصدور وبيان كيف تتدرج الموجودات في صدورها عن المبدأ الأول أن نعرض لمعنى واجب الوجود، ونبيّن كيف أمكن الاستدلال على وجود الله عند الفارابي وهذا بيان آخر لنظرية الوجود الميتافيزيقية.

فبعد أن انتهى الفارابي في تقسيمه للوجود إلى واجب وممكن، وبرهن على حاجة الممكن إلى علة لكي يخرج من درجة إمكان الوجود أو القابلية للتحقق إلى الوجود الفعلي الحقيقي بعد ذلك أشار إلى أنه لا يمكن التسلسل في العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يوجد الممكن أو يتحقق وهكذا لا بد من الانتهاء إلى شيء أول أو علة أولى غير معلولية هي المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات وهو واجب الوجود بذاته الذي هو علة لكل معلول بينما هو لا علة له.

٨٠ ـ صفات الله :

ولو نظرنا في معاني هذا الواجب الوجود لتبين لنا أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له فلو كان هناك موجودان كل منهما واجب الوجود لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه، وهو التعين الخاص بكل واحد منهما مركب من حقيقة أو ماهية ومن وجود متعين مشار إليه خاص بهذه الماهية فيكون مركباً والمركب محتاج إلى مركب أي إلى علة مركبة، وتلك هي واجب الوجود فلا يكون أي واحد من السابقين واجب الوجود بالذات بل أحدهما دون الآخر. أما عن صفات واجب الوجود فيرى الفارابي أنه يمكن الوصول إليها من مجرد التأمل في معنى وجوب الوجود إذ أن هذا المفهوم يحمل في ذاته صفاته مثل: كونه تعالى ثابتاً لا يتغير قائماً بذاته لا يحتاج إلى علة منزّهاً عن الانقسام منزّهاً عن مفهوم الكليات المنطقية لأنها تتضمن التركيب، فلأنه لا جنس له ولأنه واحد بالذات فلا تركيب له وهو أيضاً فوق الجسمية وهو يعرف بذاته لا بغيره.

ويقال إنه لكونه معروفاً بذاته فإنه لا يعرف لا عن طريق السلب أي نفي كل صفة من صفات الممكنات عن أن تنسب إليه تعالى ويلخص«دي بور»نظرة الفارابي في مسألة الصفات قائلاً: وهو إذا وصف بصفات فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن

تدل عليها بل على معان أشرف وأعلى تخصّه هو وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي، وبعضها يطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تعتبره مجازية لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصرة.

ولما كان الباري أكمل الموجودات، فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعيات بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية، ولكنا أمام الموجود الأكمل كأننا أمام أقوى الأنوار فنحن لا نستطيع احتماله لضعف بصرنا فالضعف الناشىء عن ملابستنا للمادة يقيد معارفنا ويعوقها[1].

٨١ ـ أدلة وجود اللّٰه عند الفارابي:

اتضح من تقسيم الوجود عند الفارابي إلى واجب وممكن أن الموجود الممكن يؤكد ويثبت وجود الموجود الواجب، إذ أن الممكن كما علمنا هو ما يستوي وجوده وعدمه، ومن هنا فإنه إذا ما تحقق موجوداً، كان هذا التحقق دليلاً على وجود واجب الوجود الذي هو علة له ولخروجه من الإمكان والاحتمال إلى التحقق الفعلي، وكأن تأمل الإنسان في معنى الوجود وأقسامه وتأمله في معنى الإمكان يؤدّيان ضرورة إلى إثبات وجود الله.

فالممكن إما أن يرجع إلى ممكن مثله يكون علّة له لا إلى نهاية. وهذا مستحيل فثبت أنه إنما يرجع إلى موجود آخر مختلف عنه وهو الموجود الواجب الوجود وكما يقول الفارابي، فإن الممكن منهما جاز أن يرجع في حدوثه إلى علل ممكنة فإنه لا بد أن ينتهي إلى علة واجبة، لأن العلل الممكنة لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية يكون كل ممكن منها علة للممكن الذي يليه من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة الذي يليه من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة علة واجبة في النهاية لأن هذا إن صح لانعكس على وجود الممكنات أنفسها، وترتب عليه عدم وجودها وعدم تحققها ولكن لما كان من الواقع الحقيقي المشاهد حصول بعض الممكنات وتحققه، لذلك كان لا بد من وجود علّة لها مختلفة عنها وهي واجب الوجود بالذات.

وهذا الدليل على إثبات وجود الله وهو دليل ميتافيزيقي قائم عن الاستنباط من فكرة الوجود ومن النظر فيها نظراً عقلياً مجرداً.

---

(١) انظر المدينة الفاضلة: ص ١٢، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨. التعليقات: ص ٢ ـ ٣، الدعاوى القلبية: ص ٤ ـ ٦. وقارن: ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩، دي بور.

ولكن الفارابي لا ينكر طريقة الفلاسفة الطبيعيين الكونيين الذين ينظرون في عالم الأشياء المحسوسة الحادثة ويستدلون من النظر فيها على وجود علة لها.

ويقول الفارابي إن أمام المفكر طريقين لمعرفة وجود الله، أولهما: طريق التأمل في العالم الحادث المحسوس أي عالم الخلق وأن يشاهد المتأمل ما فيه من آثار الأحكام والاتقان ثم الاستدلال من ذلك على وجود الموجود القادر الحكيم الذي هو علة خالقة لسائر المخلوقات.

والطريق الثاني: وهو طريق التأمُّل في معنى الوجود، ومعرفة ضرورة وجود الواجب، ومعرفة ما له من صفات. الفارابي يرى أن هذا الطريق الثاني أوثق وآكد وأبعد عن الاضطراب.

بينما الطريق الأول ففيه شيء من الضعف إذ أن المفكر عندما ينظر في المحسوسات المتغيرة الحادثة فإنه ربما صعب عليه التخلص من تأثير المحسوسات وربما عجز عن الارتقاء إلى تصور الوجود الحقّ المطلق المتعالي أي البريء عن المادة.

والفارابي يلخص في كتابه (فصوص الحكم) الطريقين ويبين كيف أن كل واحد منهما يصل به المفكر إلى إدراك وجود الله وإن كان طريق الوصول في الدليلين مختلفاً.

يقول الفارابي: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات.. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا، إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل، ولم تعرف الحق على ما هو حق فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبق إلا وجهه»[1].

ولقد رأى الفارابي كما رأى ابن سينا من بعد أن هذين الدليلين على إثبات وجود الله دليل التأمل في معنى الوجود، وهو الدليل الميتافيزيقي ودليل النظر في الكون والمحسوسات. وهو الدليل الكوني الطبيعي نقول إن الفارابي وابن سينا كانا يستشهدان بالآية القرآنية التالية على أنها تتضمن الدليلين في وقت واحد هو قوله تعالى:

---

(١) انظر الفصوص: ص ٧٥ ـ ٧٦.

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ سورة فصلت، الآية: ٥٣.

فالنظر في آيات الكون وفي النفس ذاتها هو الدليل الأول وهو دليل الحكماء الطبيعيين الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء إلى صانعها وهذا متضمن في الشطر الأول من الآية.

أما النظر في الوجود حيث هو وفي فكرة الإله ذاتها والاهتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الجد بذاته ومعرفة صفاته هو الدليل الثاني وهو دليل الحكماء الإلهيين أي الفلاسفة الميتافيزيقيين وهو متضمن في الشطر الثاني من الآية السابقة.

وهذا الطريق الثاني عند الفلاسفة طريق أوثق من الأول لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظره في معنى الوجود.

وثمة دليل ثالث عند الفارابي وهو وإن ارتبط بالدليل الثاني من حيث النظر في الوجود الممكن الحادث إلا أن ذلك من جهة أخرى وبطريقة مختلفة إلى حد ما إذ أن هذا الدليل ينظر في الممكنات الحادثة على أن وجودها مختلف عن ماهيتها وحقيقتها بينما الوجود الواجب فإن ماهيته ووجوده شيء واحد فلا فرق بين ماهية وهوية الموجود الواجب بينما ثمة فرق بين الماهية والهوية في الموجود الممكن فالإنسان مثلاً له جوهر وماهية وحقيقة هي ذاته الإنسانية التي تجمع بينه وبين سائر الأفراد أي الأشخاص. كما أن هذا الإنسان له وجود حسّي متعين مشار إليه وهذا هو الجوهر الجزئي أو الهوية والانية والماهية ليست عين الهوية وإلا لكان تعقلنا المفهوم الإنساني تعقلاً لوجود معين وأيضاً فإن الهوية ليست داخلة في الماهية وإلا لكانت مقومة لها واستحال تصور الماهية بدونها. فهي متمايزتان وإحداهما لا تقضي الأخرى وعلى هذا فالماهية إذا تحققت في وجود معين فإنها لا بد لها من علة خارجة عنها وهذه العلة يجب أن تكون ماهيتها مغايرة لهويتها لاحتاجت هي الأخرى إلى علّة وتسلسل الأمر وإذاً فلا بد أن تنتهي الماهيات والهويات في الممكنات إلى العلة الأولى التي هي واجب الوجود الذي ماهيه عين هويته أي أن حقيقته ووجوده شيء واحد[1].

ومما يلاحظ على أدلة وجود الله عند الفارابي أنها أدلة نظرية ميتافيزيقية تقوم على

---

(١) انظر الفصوص: ص ٧٣ ـ ٧٤

الاستنباط العقلي حيث تجعل الوجود هو نقطة البداية ثم الاستدلال من ذلك على وجود علة أولى له. هي واجب الوجود الذي هو علة الممكنات ويجب التنبيه على أن كون التأمل في الوجود هو نقطة البداية ليس معناه أن يكون الوجود المقصود هو الوجود المطلق الجوهري المتعين المحسوس.

وهذه الأدلة الفارابية الميتافيزيقية العقلية تختلف عن أدلة الكندي على وجود الله وهي أدلة كما لاحظنا يغلب عليها الطابع العلمي الكوني حيث ينظر المفكّر في العالم نظرة ويرتقي منه إلى علّة موجودة له بحسب مبدأ العلية وعدم تسلسله إلى ما لا نهاية ومن المعلوم أن أدلة الكندي كلها تبدأ من نقطة بداية واحدة هي هذا العالم بما فيه من موجودات عاقلة أو غير عاقلة.

٨٢ - (الألوهية عند الفارابي) من نص كلامه :

فكرة الوجود الأول:

الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص إما واحداً وإما أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحاء ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره قدم أصلاً. والعدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر والعدم وهو لا وجود ما شأنه أن يوجد ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة ولا على نحو من الأنحاء ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه. فلهذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكن به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده.

ولا يمكن أن يكون موجود أصلاً مثل وجوده ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده. وجود يمكن أن يكون له أو يتوفر فيه وهو الوجود الذي لا يمكن أن يكون له سبباً به أو عنه أو له كان وجوده. فإنه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ولا أيضاً له صورة لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا مادة ولو كانت

له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة ولو كان ذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما التلف ولكان لوجوده سبباً فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته وقد وضعنا أنه سبب أول.

وأيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون إنما وجوده ليتم تلك الغاية وذلك الغرض وإلا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده فلا يكون سبباً أولاً.

ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد.

٨٣ ـ نفي الشريك عنه تعالى :

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود مباينة أصلاً ولا تغاير أصلاً فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة فقط لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما به قوام وجودهما والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول ويكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته فلا يكون أولاً بل يكون هناك وجود آخر أقدم منه هو سببٌ لوجوده وذلك محال.

وإن كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا ولم يكن في شيء يباين به ذلك إلا بعد الشيء الذي باين ذلك لزم أن يكون الشيء الذي به باين ذلك الآخر هذا هو الوجود الذي يخص ذاك. ووجود هذا مشترك لهما فإذاً ذلك الآخر.

وجوده مركّب من شيئين: من شيء يخصه ومن شيء يشارك به هذا فليس إذاً وجود ذاك هو وجود هذا بل ذات هذا بسيط غير منقسم وذات ذلك منقسم. فلذلك إذاً جزءان بهما قوامه فلوجوده إذاً دون وجود هذا وأنقص منه، فليس هو إذاً من الوجود في الرتبة الأولى.

٨٤ ـ أقسام الحكمة النظرية عند ابن سينا :

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة:

١ ـ العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي.

٢ ـ العلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي.

٣ ـ العلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي.

وإنما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها:

١ ـ إما أن تكون أموراً حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصاً بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم أول.

٢ ـ وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بها مثل التربيع والتدوير والكروية والمخروطية ومثل العدد وخواصه فإنك تفهم الكرة من غير أن تحتاج في فهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة. ولا تفهم الإنسان وتحتاج إلى أن صورته من لحم وعظم وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه التقعير ولا تفهم الفطوسة إلا مع حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه الفطوسة ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة في الحركة فهذا قسم ثان.

٣ ـ وإما أن تكون أموراً لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة إما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين، وإما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعاني ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم بحسبها على أقسام ثلاثة.

والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبيعياً والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضياً والثالث يسمى إلهياً.

٨٥ ـ أقسام الحكمة العملية :

لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصّاً بشخص واحد وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد والذي يكون غير خاص هو الذي إنما يتم بالشركة والشركة إما بحسب اجتماع منزلي علوي وإما بحسب اجتماع مدني كانت العلوم العملية ثلاثة: واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب أرسطو في الأخلاق. والثاني منها خاص

بالقسم الثاني ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وأولاده ومملوكه حتى تكون حالة منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب (في تدبير المنزل).

والثالث: منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتابا أفلاطون وأرسطو في السياسة وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس والفلاسفة لا تريد ناموس ما تظن العامة أن الناموس هو الحلة والخديعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحي.

والعرب أيضاً تسمي الملك النازل بالوحي ناموساً. وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة فرع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة. وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها بعد هذا يستطرد ابن سينا في عرض باقي أنواع الحكمة من حكمة طبيعية بشقّيها الأصلي والفرعي (كالطب) والحكمة الرياضية من علم عدد وهيئة وموسيقى وهندسة والجبر والمقابلة والمساحة والحيل وعلم المرايا... الخ.

٨٦ ـ فروع العلم الإلهي عند ابن سينا:

قسّم ابن سينا العلم الإلهي أي ما بعد الطبيعة أو الإلهيات أو الفلسفة الأولى كما يسمى أحياناً إلى خمسة أقسام أصلية وهي باختصار شديد نظراً لتشابهها مع تقسيم الفارابي كما يلي:

أ ـ النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والقضاء والخلف والفعل والعلة والوفاق والقوة والمعلول... الخ.

ب ـ النظر في الأصول المبادىء مثل علم الطبيعيين والرياضيين والمنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها.

جـ ـ النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرّده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده وأنه وحده واجب الوجود بذاته ووجود ما سواه يجب به ثم النظر في صفاته.

د ـ النظر في إثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده وكثرتها واختلاف مراتبها وهذه مرتبة الملائكة المقربين ثم في إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي دون الأولى وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد.

هـ ـ تسخير الجواهر الجسمانية الأرضية والسماوية بتلك الجواهر الروحانية التي بعضها عاملة محركة وبعضها مروية عن رب العالمين بوحيه وأمره وبيانه أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا خطورة وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة ومصلحة وهو ينبع في جهة الخير وبعد هذا يحسن بنا أن نعرض لنص كلام ابن سينا في تقسيمه لأفرع العلم الإلهي نظراً لما فيه من بعض الاختلافات عن تقسيم الفارابي حتى يتكامل الموضوع أمامنا إذ أنه يركز على المسائل والقضايا المتصلة بالإلهية ربما مع الدين الإسلامي الحنيف.

٨٧ ـ فروع العلم الالهي :

فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي وان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً مسموعاً بعد روحانيته وأن الذي يأتي خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة وكيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات وما الروح الأمين وروح القدس وإن الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة وإن الروح القدس من طبقة الكروبيين.

ومن ذلك علم المعاد ويشتمل على تعريف الإنسان لو لم يبعث بدنه مثلاً لكان له بقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين وكانت الروح التقية التي من النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة وأنها أجل من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه إلا أن الله تعالى أكرم عباده المتّقين على لسان رسله عليهم السلام بوعد بالجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس، والجسمانية ببعث الأبدان الذي هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو.

ونبين أن السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها وأما السعادة البدنية فلا يفي بوصفها إلا الوحي والشريعة وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التي لا تنسى الفجار وأنها أشد إيلاماً وإدامة من الشقاوة التي أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث

ويعرف أن تلك الشقاوة وعلى من تدوم وعمن تنقطع وأما التي تختص بالبدن فالشريعة أوثقتهم على حقها دون النظر والعقل وحدهما وأما الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان والجسمانية تصح بالنبوة التي صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهي متسمة بالعقل فإن كل ما لا يتوصل بالعقل إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جواز فقط فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً وقد صح عنده صدقها ويتم عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفته.

٨٨ ـ بين الأمر الشرطي والأمر المطلق:

كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين. الكائن العاقل وحده هو الذي يملك المقدرة على السلوك بحسب تصور القوانين أي بحسب مبادىء أو بعبارة أخرى هو الكائن الذي يملك الإرادة لذلك ولما كان العقل مطلوباً من أجل استنباط الأفعال من القوانين فليست الإرادة سوى عقل عملي وإذا كان العقل بغير نزاع هو الذي يعين الإرادة فإن الأفعال التي تصدر عن مثل هذا الكائن والتي تعرف من الناحية الموضوعية بأنها ضرورية هي كذلك من الناحية الذاتية أفعال ضرورية. أي ان الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذي يعرف العقل مستقلاً عن الميول والنوازع أنه ضروري من الناحية العملية أي أنه خير. فإذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الإرادة تعييناً كافياً فمعنى هذا أن الإرادة ما تزال تخضع لشروط ذاتية (أو لبعض الدوافع) التي لا تتفق دائماً مع الشروط الموضوعية وبالجملة فإنه إذا كانت الإرادة في ذاتها لا تتفق مع العقل اتفاقاً تاماً (كما هو الحال مع بني الإنسان) فإن الأفعال التي تعرف من الناحية الموضوعية بأنها أفعال ضرورية تكون عندئذ من الناحية الذاتية أفعالاً عارضة ويسمى تعيين مثل هذه الإرادة بمقتضى قوانين موضوعية إلزاماً أي أن العلاقة التي تربط القوانين الموضوعية بإرادة لم يتمكن منها الخير تماماً يمكن التعبير عنها بأنها تعيين إرادة كائن عاقل بوساطة مبادىء عقلية حقاً ولكن لا تستطيع هذه الإرادة بطبيعتها أن تضيعها بالضرورة ان تمثل مبدأ موضوعي من حيث انه ملزم للإرادة يدعى امراً (عقلياً).

والصورة التي يصاغ فيها هذا الأمر يطلق عليها الأمر المطلق كل الأوامر الأخلاقية المطلقة يعبّر عنها بفعل (يجب). وتدل بذلك على علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ما هي بحسب تكوينها الذاتي لا تعين بالضرورة بواسطة هذا القانون (الزام) أنها (أي الأوامر المطلقة) تقول إن من الخير الإقدام على فعل شيء أو اجتنابه غير أنها توجّه هذا القول

لإرادة لا تقدم دائماً على فعل شيء كأنها تصورت أن من الخير الإقدام على فعله ولكن الفعل يكون من الناحية العملية خيراً إذا كان يعين الإرادة عن طريق تصورات العقل وبالتالي إذا كان لا يصدر عن أسباب ودوافع ذاتية بحتة لها دلالتها بالنسبة لهذا الشخص أو ذاك بوصفها مبدأ من مبادىء العقل يصلح لكل إنسان.

إن الإرادة الخيِّرة التي بلغت من ذلك أوفى درجة ستظل خاضعة لقوانين (الخير) الموضوعية ولكننا لن نستطيع من أجل ذلك أن نصورها كما لو كانت ملزمة بالإقدام على أفعال مطابقة للقانون ذلك لأنها من تلقاء نفسها وبمقتضى تكوينها الذاتي لا يمكن تحديدها إلا عن طريق تصور الخير وهذا هو السبب في أن الأوامر الأخلاقية المطلقة لا تنطبق على الإرادة الإلهية ولا على الإرادة المقدسة بوجه عام إن فعل يجب يكون هنا في غير مكانه الصحيح لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقاً ضرورياً مع القانون لذلك كانت الأوامر الأخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي في إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك، أي في إرادة الإنسان.

كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها إذاً بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة تلك تمثل الضرورة العملية فعلاً ممكناً بوصفه وسيلة لبلوغ شيء آخر يريده الإنسان (أو من الممكن أن يريده). والأمر المطلق هو الذي يعبّر عن فعل مطلوب لأجل ذاته لا تربطه صلة بهدف آخر وضروري ضرورة موضوعية.

لما كان كل قانون عملي يصور فعلاً ممكناً بوصفه خيراً وبالتالي ضرورياً بالنسبة لذات يمكن أن تحدد بالعقل تحديداً عملياً فإن لجميع الأوامر الأخلاقية المطلقة صيغاً شكلية يتم بها تحديد الفعل الذي يكون فعلاً ضرورياً بمقتضى مبدأ إرادة خيِّرة على نحو من الأنحاء فإذا كان الفعل خيّراً لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر فإن الأمر المطلق يكون عندئذ أمراً شرطياً. أما إذا تصوّرناه بوصفه خيّراً في ذاته وبالتالي ضرورياً في إرادة تكون في ذاتها مطابقة للعقل كمبدأ لتلك الإرادة فإنه يكون عندئذ أمراً مطلقاً. الأمر المطلق إذن يبيّن لي ما هو الفعل الخيّر الذي يمكنني القيام به كما يصور لي القاعدة العملية المتعلقة بإرادة لا تبادر بالاقدام على فعل لأنه خيّر إما لأن الذات لا تعرف دائماً أنه خير وإما لأن المسلمات التي تعتقد فيها، حتى لو كانت تعرف أنه فعل خيّر قد تتعارض مع المبادىء الموضوعية لعقل عملي.

وعلى ذلك فإن الأمر الشرطي إنما يعبّر فحسب عن أن الفعل يكون خيّراً بالقياس

إلى مقصد ممكن أو واقعي فهو في الحالة الأولى مبدأ احتمالي عملي وهو في الحالة الثانية مبدأ تقريري عملي والأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل في ذاته يكون ضرورياً ضرورة موضوعية.

إذا كان غير مرتبط بأي مقصد أي إذا كان مجرداً عن كل هدف آخر يصلح لأن يكون مبدأ ضرورياً عملياً.

٨٩ ـ الاستقراء Induction :

ماذا يعني قولك: انني أستقرىء الأمر ؟ يعني أنك تتبعه فالاستقراء لغوياً هو التتبع ولكن ماذا يعني الاستقراء في عرف المناطقة ؟ إنه يعني الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي كقول ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور[١] وكقول برتراند راسل: الاستقراء هو ذلك الضرب من ضروب الاستدلال الذي يكشف لنا عن قانون عام أو يبرهن عليه[٢].

عرفنا الآن أن الاستقراء نوعان: تام، وناقص.

١ ـ أما الاستقراء التام فهو حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه: فالحكم على كل جسم بأنه متحيز ـ أي يشغل حيّزاً في المكان ـ حكم استقرائي طالما كان مستمَداً من استنتاجنا بأن جميع الأنواع المندرجة تحت جنس (الجسم) متحيزة ونعني بهذه الأنواع: الحيوان والنبات والجماد لأن الجسم لا يخرج عن كونه واحداً منها.

٢ ـ وأما الاستقراء الناقص *Incomplete* فهو غير تام بداهة، أي أنه هو الحكم على الكلي بما حكم به على بعض جزئياته فنحن حينما نحكم على (الفساد) بأن حجمه يتناسب مع الضغط الواقع عليه تناسباً عكسياً نكون بصدد استقراء ناقص لماذا ؟ لأننا استقرأنا بعض الغازات كالهيدروجين والأكسجين فوجدنا أن هذا الحكم ينطبق عليها فعممناه وأطلقناه على كل الغازات دون أن نختبرها واحداً واحداً[٣].

ومِنَ المشاكل الطريفة حقاً مشكلة مبدأ الاستقراء[٤]، هل يرتد الاستقراء إلى

---

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مجلد أول. ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢) الدكتور عزمي إسلام: مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية: القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٠٠.

(٣) المعجم الفلسفي: المجلد الأول، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٤) مقدمة الفلسفة والعلوم: ص ٢٠٥ ـ ٢١٤.

الحتمية أم يكون مصدره الاحتمال وحسب ؟ وهل هو مبدأ تجريبي مكتسب أم مفطور في العقل؟.

وسنعرض الآن نصّاً لفيلسوف يرفض فيه صحّة قانون الاستقراء.

٩٠ ـ نص لفتجنشتين
(١٨٨٩ ـ ١٩٥١ م)

يقول فتجنشتين في رسالته المنطقية الفلسفية[1]:

ما يسمى بقانون الاستقراء لا يمكن بأية حال أن يكون قانوناً منطقياً إذ من الواضح أنه قضية ذات دلالة خارجية ولذا فهو لا يمكن أن يكون قانوناً أولياً كذلك.

الشرح:

يرى فتجنشتين أن القوانين صنفان: منطقية وتجريبية:

١ ـ القوانين المنطقية وقوامها تحصيل الحاصل صادقة صدقاً ضرورياً. كأن نقول إن أ = ب لأن ب = أ.

٢ ـ القوانين التجريبية لا تقوم على مبدأ تحصيل الحاصل ومن ثم لا تتضمن الضرورة الداخلية التي تضمن صدقها.

والاستقراء عنده قانون تجريبي وبالتالي فهو ليس قانوناً أولياً ولا ضرورياً. وبذلك يرفضه فتجنشتين.

٩١ ـ الاغتراب Alienation :

أصبحت كلمة الاغتراب الآن شائعة الاستعمال إلى حد غير قليل في الفلسفة المعاصرة وذلك بعد أن سلّط عليها الضوء الفيلسوف الألماني الكبير هيجل سنة ١٨٣١ م. ومما ساعد على انتشار هذا المصطلح (أو إن شئت الكلمة) ما عاناه الإنسان في هذا القرن من الحروب والصراعات الدموية التي نشأت بين الدول بعضها وبعض ولا

---

(١) لودفيج فتجنشتين: الرسالة المنطقية الفلسفية، ترجمة الدكتور عزمي إسلام ١٩٦٨، الانجلو المصرية، ص ١٥٣، العبارة رقم ٦٣١.

يغيب عنّا هنا الحربان العالميتان الكبيرتان وانعكاسهما على الإنسان الأمر الذي أدّى إلى مزيد من الإحساس بالغربة والاغتراب وليس معنى هذا أن هذه الكلمة لم يكن لها وجود سابق فليس هذا صحيحاً وما قصدنا إليه ذلك أن هذه الكلمة (سواء كانت في اللغة الإنجليزية والفرنسية) مشتقة من الكلمة اللاتينية *Alienatio* والمشتقة من الفعل *Alienare* اي ينقل او يحول او يسلم أو يبعد وهذا الفعل اللاتيني مشتق بدوره من كلمة أخرى لاتينية هي *alienus* والتي تعني الانتماء إلى الآخر[1].

والاغتراب قد ورد في عدة مجالات:

١ ـ المجال القانوني وهو يعني نقل الملكية من إنسان إلى آخر ولتكن قطعة أرض او منزل كان مملوكاً لشخص ما ثم صار ملكاً لآخر وهنا يصبح المنزل غريباً عن صاحبه ويصير من ثم شيئاً آخر غيره لأنه أضحى من ممتلكات الغير. هنا يشعر المرء بنوع من الاغتراب تجاه المنزل بعد أن كان ملكاً له.

٢ ـ وهناك مجال آخر للاغتراب هو المجال النفسي وهنا نجد من علامات الاغتراب القلق والضيق والإحساس بالغربة وفتور (إن لم يكن تجمد) علاقة الفرد بالآخرين والسعي إلى البعد عنهم... وقد يؤدي هذا الموقف من الآخر إلى فقدان الإحساس أو غيبة الوعي.

٣ ـ وهناك سياق آخر لهذه الكلمة حيث يتعلق الاغتراب في هذا المجال بالناحية الدينية (اغتراب ديني) إذ يكون الاغتراب هنا متعلقاً بانفصال الانسان عن الله أي بالخطيئة فقد جاءت الكلمة في الترجمات والشروحات اللاتينية للكتاب المقدس وخاصة العهد الجديد وفي المواضيع التي تتناول فكرة الخطيئة بوجه أخص. والخطيئة بحسب التصور الديني في الانجيل ليست مجرّد تعدّ على شريعة الله وأحكامه وإنما هي في جوهرها انفصال عن الله[2].

٤ ـ وهناك البعد الاجتماعي لكلمة الاغتراب حيث يقصد بها البعد عن الوطن والديار والانفصال عن الآخرين الذين عاش بينهم الفرد ونما معهم وهذا البعد الاجتماعي مرتبط إلى حد كبير بالبعد النفسي وتابع له.

---

(١) (راجع في هذا د.محمود رجب: الاغتراب، ص ٣٣ وما بعدها منشأة المعارف بالاسكندرية، ط ١، سنة ١٩٧٨ م.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.

٩٢ ـ نص لهيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١ م):

يقول هيجل:

والروح ليست في حالة من الراحة والسكون على الاطلاق بل هي تحمل دائماً تيار التقدم إلى الأمام ذلك أن حالتها هنا كحالة الطفل وقت ولادته فبعد فترة طويلة من التغذية في صمت (وهو في بطن أمه) ينقطع فجأة استمرار النمو التدريجي في الحجم وهو تغير كمي ويتوقف عند أول نفس يدب في جسم الجنين وهو تغيير كيفي ـ وبعدئذٍ يولد الطفل على هذا النحو تنمو روح العصر ببطء وهدوء وتتضح حتى تصل الى الصورة الجديدة والتي من أجلها تحطم طابقاً بعد طابق من بناء عالمها السابق الذي تدل على تداعيه أعراض نلاحظها هنا وهناك فالحزن والملل اللذان يتغلغلان في النظام القائم للأمور والإحساس الغامض بشيء مجهول. كل ذلك علامات تنبيء عن مقدم شيء آخر يجري إعداده وفي طريقه إلى المجيء والظهور[1].

ويقول:

إن اغتراب العقل والمعقولية أو الأخلاق الذاتية والموضوعية والدين لتمثل في الخرافة في السلطة والقوى المطلقة التي أنسبها وأنقلها إلى الآخر كما يحدد ويقرر لي ما هي الأفعال التي يجب علي إنجازها..[2].

الشرح:

١ ـ يعبّر هيجل في النص الأول عن فكرة الجدل المثالي الذي تسلكه روح الشعب خلال تطورها متقدمة في طريق الوعي بذاتها ومارة بمراحل متناقضة وكأنها العنقاء التي تحرق نفسها لتظهر في صورة أكثر حيوية.

---

(١) هيجل: ظاهريات الروح الجزء الأول، الترجمة الفرنسية، ص ١٢ (في: هيجل ومشكلة الاغتراب للدكتور محمود رجب الهلال، اكتوبر ١٩٦٨، ص ١٤٢).

(٢) المرجع السابق: ص ١٤٧.

٢ ـ وروح الشعب هي جملة الشروط الطبيعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية التي تحدد التطور التاريخي للأمة.

٣ ـ حتى إذا ما أصبحت الروح داعية بذاتها تحولت إلى المطلق *Absolute* الذي هو خلاق على نحو لا متناه.

وفي النص الثاني يطرح هيجل فكرة معرفة الروح بنفسها فكيف تتحقق هذه المعرفة ؟ إنها تتحقق بالاغتراب.

٩٣ ـ (الأقنوم Hypostasie-Mypostasis):

الأقنوم هو أصل الشيء وجوهره باعتبار أن الجوهر: ما به قوام الشيء أو حامل الأعراض.

الأقانيم الثلاثة عند المسيحيين هي: الأب والابن والروح القدس وتلك الأقانيم عند الاسكندرانيين هي: النفس الكلية والعقل والواحد[١].

ولنشرح العلاقة بين هذه الأقانيم الأفلوطينية:

الواحد: أو الأحد (الخير) موجود أزلاً عنه يصدر الأقنوم.

الثاني: العقل (أو الروح العاقل على الأدق كترجمة للكلمة اليونانية *nous*) وهو صورة للواحد كما يصدر عن العقل النفس الكلية التي تخلق كل العالم المادي[٢]. والأقنوم مرادف للأسطقس (ستويخيون باليونانية) وهو العنصر عنصر الجسم وأصغر الأشياء من جملة الجسم[٣].

---

(١) المعجم الفلسفي: ج ١، ص ١١٢.

(٢) دكتور زكي نجيب محمود: ترجمة تاريخ الفلسفة الغربية تأليف برتراند راسل، جـ ١، ص ٤٤٩، وما بعدها.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادي أبي ريدة. دار الفكر العربي: ١٩٥٠، ص ١٦٨.

نص: النفس الكلية عند أفلوطين: لو كانت نفس العالم تنتشر في كل الكائنات الحية (كما تنتشر النفس الفردية في كل أجزاء الكائن الحي) ولو كانت كل نفس جزءاً بهذا المعنى فعندئذ لن يكون في هذا انقسام لها لأنها تنتشر في كل الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون في كل موضع كما هي كاملة واحدة وتتمثل في موجودات عديدة في نفس الوقت. . . فالنفس الكلية إذاً ـ كما يقولون ـ وحدة ماثلة في كل مكان وإن اختلفت وظائفها[1].

الشرح:

النفس الكلية عند أفلاطين ـ وهي أحد الأقانيم الثلاثة ـ تشمل الكون كله بل أنها هي التي تخلق العالم المادي بعد صدورها عن الأحد وهكذا تبث النفس في أجزاء الكون كما تبث نفس الإنسان في جسده لتدبيره والقيام بوظائفه. ولعله من الممكن أن نقارن هذه النفس الكلية بالعقل الكوني عند الرواقية

٩٤ ـ (الألم Pain- Doulenr) :

قد نعرف الألم بضدّه فنقول إنه ضد اللذة وقد نقول إن الألم على نوعين: الألم الجسماني والألم النفساني. إلا أن قولنا هذا لا يضع تحديداً مناسباً لمعنى الألم والأكثر تحديداً أن نقول:

١ ـ إن الألم ينشأ عن الفعل المضاد لطبيعة الفاعل كما ذهب أرسطو.

٢ ـ وإنه هو الشعور بالنقص كما قال ديكارت.

٣ ـ وإنه هو إدراك الشرور والآفات ونيلها كما قال ابن سينا[2].

يتضح في تعريف أرسطو للألم أنه يبحث عن مصدره فيقول إنه ينشأ عن كل ما يجافي طبيعة الإنسان أما كل من ابن سينا وديكارت فقد ترجما الألم إلى حالة وجدانية

---

(١) أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. ١٩٧٠، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) المعجم الفلسفي: المجلد الأول، ص ١٢٣ ـ ١٢٤. وابن سينا: الاشارات والتنبيهات: تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف، جـ ٤، ص ٧٥٤.

سيّئة. ولا يصح أن نقول إن الإلم هو غياب اللذة وإن اللذة هي غياب الألم لأن اللذة والألم كأنهما حالتان وجوديتان[1].

٩٥ ـ نص لابن سينا :

... قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت.

او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به. فإذا انبعث القوة أو زال العائق عظم الألم[2].

الشرح:

يفرق ابن سينا بين حالة وجود الألم وإدراكنا له فقد يوجد فعلاً سبب يؤلمنا ـ وليكن مرضاً ما ـ ولكن غياب قوتنا المدركة لأسباب كقرب الموت ودنو الأجل اوكوننا مخدرين يمنعنا من الشعور بالألم.

حتى إذا ما أفقنا من الغيبوبة أدركنا الألم العظيم. لذلك عرف ابن سينا الألم بأنه إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر.

٩٦ ـ الثالث المرفوع Third excluded- tiers exclu :

قانون الوسط الممتنع Law of Excluded Middle:

للفكر المنطقي قوانين ثلاثة: الهوية والتناقض والثالث المرفوع. والمقصود بالثالث المرفوع هو امتناع صدق الوسط القائم بين نقيضين. ولنأخذ مثالاً على هذا القضية الشرطية المنفصلة القائلة: الكائن إما أن يكون حيّاً أو غير حي فهنا بديلان: الحياة والموت ولا يوجد وسط بينهما ولذلك يسمى بالوسط (أو الثالث) المرفوع. أي إن الشيء إما أن يتصف بصفة ما أو لا يتصف بها، فالشيء إما أن يكون موجوداً أو لا يكون والشيء إما أن يكون أبيض اللون أو لا يكون، وهذا الكائن البشري إما أن يكون رجلاً او لا يكون ويمكن صياغة هذا المبدأ الأول على النحو التالي:

---

(١) المعجم الفلسفي: المجلد الأول، ص ١٢٦.
(٢) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، جـ ٤، ص ٧٦١.

إذا صدقت إحدى القضيتين المتناقضتين كذبت الثانية والعكس بالعكس ولا ثالث بينهما[1].

كما يعبّر (الكندي) عن مبدأ عدم التناقض وهو صورة أخرى لمبدأ الثالث المرفوع تحت لفظ المحال فيقول:

المحال جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة[2]. ويوافقه الجرجاني بالبداهية فيقول: المحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد[3].

٩٧ ـ أقوال لأرسطو :

لعلّنا نصيب إذا استمعنا لما قاله أرسطو بشان هذا المبدأ لأنه ربما كان أول من صاغه في صورة منطقية. . . يقول أرسطو في الميتافيزيقا[4]:

لا يمكن لنفس الصفة أن تنتسب إلى نفس الموضوع ولا تنتسب إليه في نفس الوقت وتحت نفس الاعتبار.

يستحيل على الشخص الاعتقاد بأن الشيء يوجد ولا يوجد من المستحيل أن تنتسب الصفات المتناقضة إلى نفس الموضوع في نفس الوقت.

ولعلنا لا نخطىء إن قلنا إن كل هذه العبارات صياغات متعددة لبديهة من البديهيات فحواها أن النقيضين لا يجتمعان معاً في نفس المكان والزمان.

فمن غير الممكن ان أكون سعيداً وحزيناً في نفس اللحظة.

الثنائية (الثنوية) Dualite, Dualisme- Duality, Daalism:

في تفسير الوجود توجد ثلاثة مذاهب: مذهب الواحدية ومذهب الثنائية ومذهب

(١) دكتور جميل صليبا (المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص ٣٧٣).

(٢) رسائل الكندي الفلسفية: تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠، ص ١٦٩.

(٣) التعريفات للجرجاني: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٨، ص ١٨١.

(٤) كتاب الميتافيزيقا: ترجمة روس (عن: مدخل إلى المنطق الصوري دكتور محمد مهران، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٦، ص ٤٦).

التعددية. الأول يقول أصحابه بأن الوجود نشأ من عنصر واحد، وليكن العقل أو الماء. وعلى النقيض من هذا يرى التعدديون أن الوجود لم ينشأ عن عنصر واحد بل عن أربعة عناصر أو أكثر والآن... ماذا يرى أصحاب المذهب الثنوي ؟.

إنهم يردون نشأة الوجود إلى مبدأين اثنين:

١ - إله الخير (يزدان) وإله الشر (أهرمن) كما ترى المجوس.

٢ - العقل الأزلي المدبر والمنظم ومعه المادة التي تتحرك بعشوائية مطلقة وهذا هو رأي انكساجوراس.

٣ - العالم المثالي الحقيقي الأفلاطوني وصورته الشبحية الزائلة.

٤ - الهيولى (أو المادة) والصورة وذلك عند ارسطو.

٥ - المادة (وجوهرها الامتداد) والعقل (وجوهره الفكر) فيما يراه ديكارت.

فهؤلاء كلهم ثنائيون أو ثنويون، يرون أن الوجود يكون من مبدأين أحدهما عقلي والآخر مادي، أو أحدهما خيِّر والآخر شرِّير، أو أولهما ثابت خالد، والثاني متغيِّر فانٍ.

٩٨ - نص لأرسطو :

قال أرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م):

وقوم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ومنه تنقض (أي تكمن وتظهر) فتخرج على قول أنكسمندرس وكذلك أيضاً الّذين قالوا إن الموجودات واحد وكثير مثل أنبادقليس وانكساجوراس فإن هذين أيضاً إنما ينسبان خروج سائر الأشياء إلى أنه نقض يكون من الخليط[1].

الشرح:

عرض ارسطو في نصه لثلاثة من فلاسفة الاغريق وهم انكسمندرس وأنبادقليس وانكساجوراس انه ليس مبدأ واحداً بل مبدأين وهما العقل والمادة على حين يزعم أنبادقليس أن أصل الموجودات كلها هو العناصر الأربعة: الماء، الهواء، التراب والنار.

---

(١) ارسطوطاليس الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٤. ص ٣٤ - ٣٥.

وينتهي ارسطو إلى أن مبادىء الأشياء ثلاثة وهي الأضداد (تكون مبدأين) والموضوع الذي تحل به الأضداد.

٩٩ ـ الجنس Genus, Genre :

محمد وعلي فردان يتميان إلى نوع الإنسان والإنسان بدوره يندرج في جنس يشمله هو وغيره من الكائنات الحيّة الحساسة ألا وهو الحيوان فالحيوان جنس والإنسان نوع.

وللجنس ثلاث مراتب:

١ ـ الجنس العالي (جنس الأجناس) كالموجود وهو الذي لا يوجد فوقه جنس آخر.

٢ ـ الجنس المتوسط كالجسم وهو الذي يوجد فوقه وتحته جنس.

٣ ـ الجنس السافل كالحيوان وهو الذي لا يوجد تحته جنس وللنوع جنسان: قريب وبعيد.

فالإنسان نوع، جنسه القريب هو: الحيوان. وأما جنسه البعيد «فالجسم النامي» فالجنس البعيد يشمل النوع وجنسه القريب معاً، بحيث يعتبر جنساً بالنسبة إلى كل منهما.

قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع[1].

وقال الساوي: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع والحقائق ـ كما عبّر عن ذلك مناطقة المسلمين ـ.

ويعني قولهما أن الجنس مقولة لها خصائص تضم مجموعة من الأنواع تنطبق عليها جميعاً هذه الخصائص كجنس الحيوان الذي يشمل نوع الإنسان ونوع الأفراس وغيرهما. وما أدل تعريف الجرجاني المختصر للجنس بأنه: اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع[2].

١٠٠ ـ نص لابن سينا :

من المواضع أن ينظر في الأمور المجانسة للموصوف أي الأمور المشاركة للموضوع

(١) المعجم الفلسفي: المجلد الأول، ص ٤١٦ ـ ٤١٧.
(٢) الجرجاني: التعريفات، ص ٦٩.

في طبيعته والمتسلم ان جنسها واحد هل شيء منها لا يحمل عليه المحمول المفروض أنه جنس فإن وجد ما ليس يحمل عليه المفروض جنسـاً فليس ما وضع جنساً بجنس، وإن لم يوجد لم يلزم منه شيء وهذا الموضوع للإبطال فقط ومثاله إن قيل إن الخير جنس اللذة فإن وجدنا كل لذة خيراً لم نعلم أنه جنس او ليس، فإن كل جنس عام لكن ليس كل عام جنساً[1].

الشرح:

حينما نقول: «اللذة خير» تكون اللذة موضوعاً (مبتدأ) نصفه بالخير (وهو محمول القضية) ولكن لنتساءل: هل كل لذة خيّرة بالضرورة ؟ لا شك أن بعض اللذات ليست خيّرة أي أن الخير لا يندرج فيه كل أنواع اللذات وبالتالي لا يصبح الخير جنساً للّذة لأنه لكي يصبح كذلك ينبغي أن تنطوي تحته كل أنواع اللذة... وحتى في هذه الحالة يكون الأمر قابلاً للجدل.

ولنشرح الآن مصطلحاً آخر وهو الجوهر.

١٠١ ـ الجوهر Substance :

قبل أن نتحدّث عن الجوهر وعن المفهومات المتعلقة به سوف نورد الآن بعض النصوص ثم نستخلص فكرة الجوهر من خلال هذه النصوص.

يقول الكندي في رسالته «الحدود»:

الجوهر هو القائم بنفسه وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاته موصوف لا واصف.

ويقال: هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد في خاص جوهره التي إذا عرفت عرفت أيضاً بمعرفتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص[2].

---

(١) ابن سينا: الشفاء، (المنطق ٦ ـ الجدل) تحقيق د. أحمد الأهواني القاهرة. الهيئة العامة للمطابع الأميرية ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م، ص ١٦٦ من السطر ٣ ـ ٩.

(٢) الكندي: رسالة الحدود نشرة د. أبو ريدة، ص ١٦٦.

ويقول ابن سينا في كتابه التعليقات[1]:

حد الجوهر أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع والحاصل في النفس من هذا المعلوم المعقول هو عرض فيها وهو غير ماهية الجوهر فلا ينتقض بذلك حدّه، وهو أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع. فقولنا: إذا وجد في الأعيان كان بصفة كذا جزءاً من الصورة المعقولة والمعنى المعقول. ووجود هذه المعقولية تابع لوجود تلك الماهية كما يكون وجود معقولية الحركة تابع لوجود تلك الماهية كما يكون وجود معقولية الحركة تابعاً لوجود الحركة.

من لوازم الجوهر أن يكون وجوده في الأعيان لا في موضوع. ويجب إذا عقل أن يعقل بلوازمه فيكون معقوله أنه إذا وجد في الأعيان لم يكن في موضوع وكذلك الحركة هذه صورتها فإن معناها أنها كمال لما بالقوة بما هو كذلك وليس في النفس حركة بهذه الصفة بل يحصل في النفس من هذا المعلوم أنه صورة إذا وجدت في الأعيان كان كمالاً لما بالقوة بما هو كذلك والحاصل من المعلوم. في الذهن هو غير الموجود من ماهيته وكذلك الصورة المحسوسة من حيث هي محسوسة هي غير الصورة الموجودة من حيث هي موجودة بالجوهر، وهو أنه في الأعيان لا في موضوع هو عرض وهو الموجود في ذهني وليس هو في الأعيان بل يكون من خارج إذا كان في الأعيان ونحن نعلم أن في الأعيان وجوداً صفته كذا الأعيان. فوجود هذا المعنى في الذهن ليس هو لا في موضع بل هو عرض وهاهنا شيء مناسب لهذا وهو أن وجود الأول وصدور الموجودات عنه هو بعينه علة بأنه مبدأ لتلك الأشياء ونحن نعقل الأول ونعقل أنه مبدأ للأشياء على وجه آخر وليس هو الأول بعينه...

أما «ابن رشد» فيقول في تلخيص ما بعد الطبيعة:

الجوهر يقال أولاً: وأشهر ذلك على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً.

ويقال ثانياً: على كل محمول كلي عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل.

---

(١) ابن سينا: التعليقات: نشرة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٤٦ ـ ١٤٧. الهيئة المصرية سنة ١٩٧٣ م.

ويقال ثالثاً: على كل ما عرف، ماهية شيء ما أي شيء كان من المقولات العشر، ولذلك يقولون: إن الحدود تعرف ماهية الأشياء ـ وهذا إنما يسمى جوهراً بالإضافة لا بإطلاق ولما كان أشهر معاني الجوهر هو المشار إليه الذي هو لا في موضوع ولا على موضوع ـ إذ كان هو المقربة عند جميع المتفلسفين أنه جوهر ـ كان ما عرف ماهية هذا الشيء المشار إليه عندهم احرى ان يسمى جوهراً. ولذا من رأى ان كليات الشيء المشار إليه هي التي تعرف ماهيته رأى أنها أحق باسم الجوهر.

ومن رأى أن الجسمية هي التي تعرف ماهية المشار إليه وأن قوامها إنما هو بالطول وبالعرض وبالعمق سمى هذه الأبعاد جواهر.

ولذلك من رأى ان الذات المشار إليها تأتلف من اجزاء لا تتجزأ اسماها جوهراً كما نسمع للمتكلمين من أهل زماننا يسمون الجزء الذي لا يتجزأ: الجوهر الفرد وكذلك من رأى أن المشار إليه إنما يأتلف من مادة وصورة كانت الصورة والمادة عنده أحق باسم الجوهر وذلك أيضاً بحسب ما يظن في مادة كل واحد من الأشياء وصورتها.

وإنما اجمعوا بأسرهم على هذه القضية: أعني أن ما عرف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهر من المشار إليه إذ كان من الشنيع المستحيل أن تكون أوائل الجوهر واسطقساته ليست بجوهر. فإن الشيء الذي هو سبب لامر ما هو احرى بذلك الأمر الذي هو له سبب ومثال ذلك: أن الشيء الذي هو بعينه علة للأشياء الحارة هو أحق باسم الحرارة ولذلك لم يضع واحد منهم العرض من جهة ما هو عرض جزءاً وجوهراً بل من جهة ما ظن أنه معرّف ذات الجوهر المشار إليه كمن جعل الأبعاد جواهر.

وإذا كان هذا هكذا فإن تبيّن أن هاهنا موجوداً مفارقاً هو السبب في وجود هذا الجوهر المشار إليه كان هو أحق باسم الجوهر. فلذلك ما يسمي أرسطو العقول المفارقة جواهر وهذا الاسم عند المتفلسفين هو أيضاً منقول من الجوهر عند الجمهور وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها ووجه الشبه بين هذين الاسمين ان هذه لما كانت إنما سمّيت جواهر بالإضافة إلى سائر المتعينات لشرفها ونفاستها عندهم وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جواهر.

ويقول ديكارت في كتابه التأملات[1]:

---

(١) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى ترجمة د. عثمان أمين، ص ١٤٣، القاهرة سنة ١٩٥١.

إني حين افكر ان الحجر جوهر أو شيء قادر من ذاته على الوجود وإني انا أيضاً جوهر فمع أني اتصور جيداً أني شيء مفكر لا ممتد وأن الحجر شيء ممتد لا مفكّر وانه يوجد فرق كبير بين التصورين إلا أنهما يبدوان متفقين في ان كليهما يمثل جوهراً.

هذه هي بعض النصوص الخاصة بالجوهر وهي رغم تباين الصور المستخدمة في التعبير عن الجوهر إلا أنها كلها تشير إلى أن الجوهر هو الموجود المتعين المتشخص المحسوس وغير المحسوس وهذا الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره تحمل عليه الأعراض دون أن يحمل على شيء آخر يقوم به. ونستطيع أن نميّز في صفات الجوهر بين نوعين من الصفات أو الخصائص: صفات اولية او اساسية وبين صفات اخرى عارضة أو ثانوية.

أما عن الصفات الأولية أو الأساسية أو الذاتية (والمعنى واحد) فهي تلك الصفات التي لا يوجد الجوهر بدونها ولا نستطيع نحن أن نتصور الجوهر دونها. أو بعبارة أخرى: إن الصفات الأولية أو الأساسية هي تلك الصفات التي إذا فسدت فسد الجوهر ذاته أي إذا عدمت عدم الجوهر ذاته لأن هذه الصفات أو الخصائص تعبر عن ماهية الشيء أو الجوهر ومن حيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون ماهيته لذلك كان وجود الصفات الذاتية أمراً أساسياً في وجود الجوهر ولا يمكن أن يوجد بغيرها.

ونضرب لذلك مثلاً: فالجسم من صفاته الأساسية من حيث هو جسم ينبغي أن يكون له طول وعرض وعمق فهذه خصائص أو صفات تعم الأجسام كلها وبدون هذه الصفات لا نستطيع أن نتصور جسماً. فلا يوجد جسم دون أن تكون لمساحة ودون أن يشغل حيّزاً.

أما عن الصفات الثانوية أو العارضة فهي تلك الصفات التي لا تدخل في حد الجوهر إنها تلك الصفات التي قد تكون موجودة للجوهر وقد لا تكون اي أن وجودها ليس شرطاً ضرورياً أو اساسياً في وجود الجوهر. أي انني أستطيع أن أتصور الجوهر بدونها ولهذا كان وجودها وجوداً عارضاً وليس وجوداً أساسياً. فقد ورد في القرآن... ﴿هذا عارض ممطرنا﴾ وكذلك ﴿يا نساء النبي إن كنتنّ تردن عرض الدنيا﴾... فالعرض هو الشيء الزائل الفاني المتغير.

على أنه ينبغي أن نشير إلى أن الجوهر وإن لم تكن الأعراض داخلة في حده إلا أنه لا يخلو منها. نوضح أكثر فنقول إن الأعراض بناء على ما سبق ثانوية في وجودها للجوهر وقد تكون موجودة في الجوهر وقد لا تكون موجودة... لكن يلاحظ أن الجوهر لا يخلو

من الأعراض صحيح أنه ليس شرطاً أساسياً وجود عرض معين للجوهر وإلا كان صفة أساسية له... لكن لا بد للجوهر من العرض أي عرض كان.

ونضرب لذلك مثلاً فنقول: إن ما يدخل في حد الإنسان أنه حيوان حسّاس ناطق أو مفكّر أو ضاحك أو باكٍ... لكن هذا الإنسان قد يكون أبيض او أسود او خمري اللون... فإن يكون الإنسان على لون معيّن هذا أمر عارض... لكن ليس شرطاً أساسياً أن يكون له لون بعينه وإلا كان هذا اللون صفة أساسية هذه هي أهم خصائص الجوهر والتي تنقسم إلى خصائص اولية او أساسية وخصائص اخرى ثانوية أو عارضة.

ومن الخصائص الأساسية للجوهر أنه ينبغي ان يكون موجوداً وهذا الوجود قد يكون وجوداً ذهنياً وقد يكون وجوداً مادّياً محسوساً... ولهذا فإن ثمة مجالات ثلاثة للوجود الخاص بالجوهر.

١ ـ فقد يكون الجوهر موجوداً وجوداً عقلياً مفارقاً للمادة ومتميزاً عنها كما هو الحال في مجال الميتافيزيقا.

٢ ـ وقد يكون وجود الجوهر وجوداً مادياً محسوساً كما هو الحال في علم الطبيعة.

٣ ـ وقد يكون وجود الجوهر على شكل التصورات الذهنية ومن ثم يكون أول مقولة من مقولات الذهن الإنساني كما ذهب أرسطو.

والجوهر من صفاته أيضاً أنه حادث. صحيح ان هناك من ذهب إلى ان بعض الجواهر قديمة (كالقائلين بجوهرية الهيولى مثلاً أو من يطلقون على الله كلمة الجوهر...) لكن الغالبية الكبرى من الباحثين يذهبون إلى أن الجوهر حادث.

وقد ساق المتكلمون المسلمون أدلة حدوث الجوهر على الوجه التالي:

- الجواهر لا تخلو من الأعراض.
- من المحال أن يكون جوهر بدون وجود الأعراض...
- الأعراض حادثة.
- ما لا يخلو من الحوادث (الجوهر) ينبغي أن يكون حادثاً.

ومن خصائص الجواهر المادية أنها ينبغي أن تكون متميزة كما أشرنا وينبغي أن تكون متحركة أو ساكنة كما أنها ينبغي أن تكون في جهة ما.

والجواهر كما ذهب المسلمون ومن قبلهم فلاسفة اليونان لا ضد لها فليس ثم ضد للإنسان وللنفس وللحيوان. . . ولغيرها من موجودات.

وإذا كانت الصفات الذاتية أو الأساسية تعبر عن حقيقة الجواهر فإنه يلاحظ أن هذه الصفات لا تتغير ولا تتبدل من جوهر إلى آخر فمن خصائص الجسم أنه الطويل العريض العميق. هذه الخصائص لا بد أن تكون موجودة في كل جسم سواء كان كبير الحجم أو صغيراً ومن خصائص الإنسان أنه كائن حي حسّاس مفكّر سواء كان هذا الإنسان طويلاً او قصيراً، نحيفاً أو سميناً. . .

ولهذا انتهى الباحثون إلى أن الجوهر كجوهر لا يشتد ولا يضعف. ثم إن الجواهر كما أشرنا تحمل الأعراض وهذه الأعراض قد تكون متضادة في صفاتها وقد يحملها الجوهر الواحد بنوع من التوالي فقد يكون الإنسان نحيفاً ثم بعد فترة زمنية يصبح بديناً وقد ترتفع حراراته أو تنخفض. . . وهكذا والخاصية التي تعم الجواهر كلها هي أنها قابلة للإدراك والمعرفة وما دمنا قد انتهينا إلى أن الجواهر: مادية وغير مادية فإن المعرفة هنا قد تكون معتمدة على الحواس أولاً كما هو الحال في الجواهر المادية وقد تكون معتمدة على العقل كما هو الحال في الجواهر المفارقة. المهم أن هذه الجواهر قد تدرك إمّا بالحسّ وإما بالعقل وإما بكل من الحسّ والعقل[1].

١٠٢ ـ الألوهية عند الكندي

انتهينا فيما سبق إلى إثبات تناهي العالم وحدوثه. وإن هذا الحدوث يقتضي ضرورة وجود المحدث ولكن قبل أن نحاول إثبات وجود هذا المحدث بالأدلة كما وردت عند الكندي وقبل أن نستعرض بعض صفاته تعالى نجد أن ثمة بعض الأسماء والألفاظ التي استخدمها الكندي في حقّه تعالى يمكننا إذا أوردناها اولاً أن نخرج بقضايا كثيرة تتصل بالألوهية.

ويمكننا ثانياً أن نفهم هذه المشكلة على نحو اوضح واشمل.

(١) راجع بالتفصيل: د. سامي نصر، ص ٥٨، وما بعدها من كتابه فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٧٨ القاهرة.

١ - الصفات الإلهية

الله هو الواحد والموجود الحقيقي :

يعرض الكندي في فلسفته الأولى لمعاني الواحد الرياضي والطبيعي، ثم ينفي منها المعاني التي تؤثر على الألوهية أو التي لا تتناسب معها ويستبعدها، ويفرِّق بين ما يسمى الواحد الحقيقي والواحد بالمجاز ويفهم من آرائه أن المقصود بالواحد المجازي هو الواحد الحسابي أو الطبيعي الذي يرمز إلى الأشياء المفردة بصرف النظر عما إذا كان كبيراً أو صغيراً، ضخماً أو ضئيلاً، كثيراً أو قليلاً، جزئياً أو كلياً. المهم أن يكون موجوداً واحداً متكاملاً في ذاته وأجزائه وعلى حد تعبير الكندي متشابه الأجزاء كل هذه الأشياء إلى جانب الأعداد إذا ما استعمل في شأنها لفظ الواحد فإنما يكون واحداً بالمجاز أما الواحد الحقيقي فإنه عند الكندي هو الله تعالى وإذا كان هو الواحد الحق فلأنه هو وحده الموجود الحق وباقي الموجودات تعد موجودات بالمجاز لأنها تحصل على وجودها وتعتمد في هذا الوجود على غيرها فوجودها ليس منها من ثم كان وجوداً زائفاً غير حقيقي.

والكندي في بحثه في فكرة الواحد الحقيقي يتعرض لبعض صفاته قائلاً : « فإذا قد تبيّن ما قدّمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسة وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه. فإذاً لا جنس للواحد الحق بتة. وقد قلمنا أن ما له جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له فإذاً الواحد الحق أزلي ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره فإذن هو الذي لا هيولى له ينقسم بها، لا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع فإن الذي كذلك أيضاً ينقسم. وإذ الكثرة موجودة في الحركة فالواحد الحق لا حركة والواحد الحق لا نفس والواحد الحق لا أسماء مترادفة... وليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم ولا يقال بنوع العنصرية[1].

ونلاحظ أن الكندي يؤكد معاني الوحدة كلها هنا ويجمع فيما بينها في الذات الإلهية بل يرى أن الوحدة الإلهية هي العلة في وحدة سائر الموجودات المتوحدة وكل قابل للوحدة والتوحد فهو معلول فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو واحد بالمجاز والعرض. أما الواحد الحق فهو الله الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته وإلا عاد ودثر أي هلك وانتهى مرة واحدة بلا أدنى قدر من الزمان.

---

(١) انظر الفلسفة الأولى من رسائل الكندي: ص ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦.

والكندي في تناول علاقة الله بالعالم لم يذهب مذهب أرسطو في العناية الإلهية من جانب الإله للعالم حين جعل العلاقة علاقة عشق وحب وتطلع من جانب العالم للإله ولكن الكندي أكّد وجود العناية الإلهية بالعالم وإمداد الله تعالى للعالم بدوام الحفظ واستمرار الوجود والاتقان والنظام والحكمة وكما أكّد الكندي العناية والتدبير الإلهيين في العالم وأكد من قبل الطاعة أو الخضوع الممثلين في السجود من قبل العالم لخالقه، نقول قد أكّد كذلك عدة صفات إلهية أخرى منها الصفات الإيجابية كالمبدع والمحدث الواحد، القاهر المتقن المنظّم المدبّر، العالم العليم... إلى آخر هذه الصفات الإيجابية التي لم تخل منها رسالة من رسائل الكندي التي تحدثت عن تكوين العالم أو عن علة الكون والفساد في الموجودات أو العلة الفاعلة القريبة أو اي رأي يتصل بالألوهية مما رأيناه أو لم نره، وكما أكد الكندي وجود الصفات الإيجابية على نحو ما رأينا.

أكّد أيضاً وجود الصفات السلبية على نحو ما كان يفعل المعتزلة وكان الكندي معاصراً لهم بما يسمى بلاهوت السلوب وهو نفي كل الصفات التي تؤذن بالنقص أو تؤثر على الوحدانية الإلهية كما هو معروف عن المعتزلة.

وهاكم نصّاً جمع فيه الكندي المعاني السلبية التي تتصل بالذات الإلهية ويقول فيه « فقد تبيّن أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام ولا حركة ولا نفس ولا عقل ولا كل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير ولا هو المركّب ولا كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ولا يلحقه ما يلحق أساميها وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له فما تقال عليه أشد تكثراً فالواحد الحق إذاً لا ذو هيولى ولا ذو صورة ولا ذو كمية ولا ذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا ذو جنس ولا ذو فصل ولا ذو شخص ولا ذو خاصة ولا ذو عرض عام ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما ينفى أن يكون واحد بالحقيقة فهو إذاً وحدة فقط محض أعني لا شيء غير وحدة وكل واحد غيره فمتكثر فإذاً الوحدة إذ هي عرض في جميع الأشياء فهي غير الواحد الحق والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ولا زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا كل ولا جزء ولا عرض ولا جوهر ».

ونظن أن نص كلام الكندي في صفات السلب الإلهية واضحة بحيث لا تحتاج إلى

تعليق أو توضيح أو تبسيط. وإن كنّا نجد تعقيباً للمرحوم الأهواني على فكرة الواحد الحق عند الكندي قائلاً فيه إن لفظة الحق من أسماء الله التي ذكرت في القرآن ولكن لم يذكر عنه أنه الحقيقة ويستنتج من ذلك أن الحق الأول ليست له حقيقة لأن الحق عنده هو مطابقة ما في الذهن لما عليه الشيء في الخارج وهذا الانفصال في الذات بين حق وحقيقة يستلزم وجود ثنائية في الله مع أن الله تعالى واحد وهذا التفسير المبني على فصل في الذات وتقسيمها بين حق وحقيقة واعتبار هذين اللفظين مختلفين تفسير غير دقيق لأنه مؤسس على مقدمة غير حقيقية هي الفرق بين الحق والحقيقة مع أنها شيء واحد ومعناهما واحد ولا مشاحة في الأسامي.

كما أن المرحوم الأهواني فسر موقف الكندي من مسألة الصفات الإلهية تفسيراً يقرّبه من الاتجاه السلفي الكلامي مع أنه المتأمّل في آراء الكندي في هذا المجال وفي غيره يجده أقرب إلى روح الاعتزال خاصة في الصفات السلبية منه إلى اي فرقة أخرى وذلك الاتجاه الاعتزالي يتضح في موضوعات أخرى في فلسفة الكندي[1].

٢ ـ أدلة تأكيد الوجود الإلهي :

ولعله بعد أن بان أمامنا طبيعة الذات الإلهية وأهم أوصافها بقي أمامنا الآن أن نورد هنا طرق الاستدلال على تأكيد وجوده ولا نقول إثبات وجوده لأنه تعالى موجود بكل معاني الوجود وأقواها موجود من خلال الصفات التي أوردناها لأن الصفات صفات الموصوف والموصوف لا بد أن يكون موجوداً كما أنه تعالى موجود لأن العقول في اتجاهها إلى البرهنة عليه. فإنما هي لا تطلب البرهنة على اللاموجود أو المعدوم فكما يقول المعتزلة إن طلب الدلالة على شيء فرع على كونه في ذاته معقولاً والمعقول يخضع لحكم العقل وإدراك العقل أي يكون موجوداً. ولذلك فإننا نقول هنا اننا نطلب ونبحث عن أدلة تأكيد للوجود الإلهي لا أدلة إثبات فقط، وكما قلنا من قبل فإن هذه الأدلة مهما كان نوع برهانها ومنهجها فإنها موجّهة لذوي العقول الضعيفة التي تعجز عن درك الحقيقة الإلهية بذاتها كما أنها موجّهة لكل من يضل عقله من معرفة الطريق أي الطريق الذي تنكشف فيه الحقيقة الإلهية كشفاً أقرب إلى التجلي والإلهام منه إلى التأمل والبرهان.

---

(١) انظر كتاب الكندي للأهواني: ص ٢٨٩/ ٢٩٠.

(أ) دليل الحدوث :

سنلاحظ على أدلة الكندي أن منها ما يرتبط بالمحسوسات والبرهنة على كونها متناهية وأنها بتناهيها إنما تدل على حدوثها وأن حدوثها ينبيء عن وجود لها وهو في ذلك يقول : فيمتنع أن يكون جرم لم يزل فالجرم إذاً محدث اضطراراً عن ليس. وهو الفاعل الأول وهو ليس كثيراً بل واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوّاً كبيراً لا يشبه خلقه لأن الكثرة في الخلق موجودة وليست فيه بتّة ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لأن ما تبدّل تبدلت أحواله وما تبدّل فهو غير دائم »[1].

وهذا الدليل كما قلنا يعد دليلاً عاماً وإن استند إلى العلية من خلال فكرة الحدوث والخلق وإحالة هذه الألفاظ وارتباطها بألفاظ أخرى هي الخالق والمحدث والمبدع والموجد للأشياء من العدم.

(ب) الدليل الغائي :

وهناك نوع من الأدلة التي تستند إلى العلية أيضاً وإن كانت عليه فاعلية من جهة وغائية من جهة أخرى تؤكد على وجود النظام والاتقان والأحكام في أشياء هذا العالم وهذه الأشياء قاصرة عن أن تمنع نفسها هذه المعاني لذلك فهي تستند إلى فاعل أول هو مصدر الحكمة والتنظيم والتدبير والعناية وهو الله تعالى. ونجد لهذه الدلالة صوراً مختلفة منها تلك التي أوردها الكندي وعرضناها في إثبات تأثير قسمي العالم العلوي والسفلي بعضهما في البعض ووجدنا أن هذا التأثير المتبادل يدل على وجود خالق لهما على ذلك النحو الموجودة عليه وهذا الدليل موجود[2].

ولهذا الدليل وجه آخر وصياغة أخرى يقول فيها ان في الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول أعني مدبراً لكل مدبر وفاعلاً لكل فاعل ومكوّناً لكل مكون وأولاً لكل أول وعلة لكل علة لمن كانت حواسه الإلهية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبة وجدان الحق وخواصه طلب الحق وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه... وهو الانية الحق التي لم تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً لم يزل ولا يزال ليس أبداً وانه هو الحي الواحد الذي لا يتكثر بتّة وانه هو العلة الأولى التي لا علّة لها

---

(١) الرسائل جـ ٢، ص ٢٠٧.

(٢) ص ٢٣٦/٢٣٧ من رسائل الكندي.

الفاعلة التي لا فاعل لها والمتممة التي لا متمم لها والمؤيس الكل عن ليس والمصير بعضه لبعض أسباباً وعللاً . . .فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض. واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعاً من المضاف ».

١٠٣ ـ الوجود الانساني

(١) الإنسان همزة الوصل بين الموجودات والمعارف :

من السمات الرئيسية لمذهب الكندي في الوجود عامة أنه يربط كما ذكرنا من قبل بين وجود الله باعتباره الحق المطلق، وبين وجود الموجودات وكأنها من المضافات المنطقية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يربط بين الفكرة الموجودة في ذهننا عن الأشياء وهي ما تسمى بحقيقة الأشياء وبين وجود الأشياء خارجياً وهما أيضاً من المضافات المنطقية لأن الصورة العقلية لشيء إذا ما ثبت أنها حقيقة كان هذا الشيء متعيّناً ضرورة وموجوداً حقّاً وإلا لكانت الفكرة باطلة وكاذبة إذا كان الموجود الذي هو أصل الصورة العقلية غير موجودة في الواقع.

إذاً فإن مفهوم الحق والحقيقة عند الكندي هو مطابقة ما في أذهاننا وعقولنا مع هذه الحقائق أي الموجودات الواقعية المتمثلة للعيان الخارجي.

وهنا نلاحظ أن ارتباط مشكلة الوجود بمشكلة المعرفة وهما حقاً لا ينفصلان[1].

ويمكننا أن نكشف عن كيفية ربط الكندي بين الوجود والمعرفة هنا حين نجده يقرر أن الدليل على وجود الأشياء هو الوجود الإنساني وهو إذا كان يؤكد ترابط الوجود والمعرفة من جهة فإنه من جهة أخرى يؤكد ترابط الموجودات فيما بينها واعتمادها بعضها على بعض في التحقق الوجودي أو في إدراك هذا الوجود وتدرجها فيما بينها إما صاعدة من الوجود المادي الخالص الخير الروحي وهو وجود المادة الجامدة ثم الوجود الروحي غير المتحرك وهو وجود النبات ثم الوجود الروحي المتحرك غير العاقل وهو الحيوان غير الناطق ثم الوجود الروحي المتحرك العاقل وهو الوجود الإنساني.

---

(١) انظر في ترابط الوجود والمعرفة.

وهذا الوجود كله يعتبر هو المضمون الحقيقي للوجود السفلي عند الكندي وعند معظم الفلاسفة إسلاميين وغيرهم.

ثم يتدرج الوجود العلوي فيما بينه مراتب ودرجات من المعقول المشوب بالمادة إلى المعقول الخالص المتعدد ثم المعقول والعاقل الواحد وهو الله تعالى وهذا الطريق بالصاعد في إثبات الموجودات يقابله طريق هابط أو نازل ابتداء من الله تعالى قمة الموجودات وعلّتها الأولى وهدفها الأسمى إلى أن ننتهي إلى أدنى درجات الوجود التي ذكرناها.

ونحن سنتصدى لدراسة الوجود الإنساني باعتباره مرحلة وسطى من أجل الوجود العقلي الخالص والمادي الخالص هذا أولاً وثانياً لأنه يتضمن من التناول الحقيقي الكائن الذي يمكنه أن يعرف ويعلم ويدرك الموجودات الأخرى فتلتقي عنده المعرفة الفلسفية بالوجود الفلسفي كمشاكل ومسائل.

وثالثاً : لأن هذا الوجود مما يهمنا كثيراً فنحن أحوج ما نكون إلى معرفة الكثير عن نوع وجودنا ودرجته حتى لا تدور دائماً في فلك الفلسفة المجردة الجوفاء الخالية مما يهتم بالانسان أو ممّا يدور حول مشاكله علينا قبل أن نغوص في مشاكله وقضاياه أن نتعرض لوجوده ونحدد منزلة هذا الوجود بالقياس إلى سائر أنواع الموجودات.

ورابعاً: لأن الوجود الإنساني يلخص بصورة واضحة إلى حد ما الوجود الإلهي فإذا ما درسناه وفهمناه أمكن لنا أن نفهم ما يتصل بالوجود الإلهي بأن نقيسه عليه مع وضع الفوارق في الإعتبار باعتبار أن الإنسان هو العالم الصغير في مقابل العالم الكبير أو كما يقول إخوان الصفاء عنه انه مختصر شريف جامع لكل ما في العالم من كمالات وفضائل فإذا ما قسنا الغائب على الشاهد أمكن لنا أن نصل إلى إدراك الكثير عن الوجود العلوي الغير المرئي وهو الوجود الإلهي.

هذا اننا سنلاحظ أيضاً أنه يعقد مقارنة بين النفس الإنسانية ووظيفتها الأساسية وهي تدبير البدن ويخرج من هذا بنتيجة مؤداها أن العالم كله يعد جسماً كبيراً يحتاج إلى نفس تدبره وتنظمه وتسيّره. هذه النفس الكلّيّة هي الذات الإلهية جل جلاله عن كل شبيه وتشبيه.

١٠٤ ـ وجود الشيء ومعرفته

سنظل دائماً نؤكد على ارتباط مبحث الوجود والمعرفة وترابطهما في أي شيء من الأشياء عينية كانت أم ذهنية، محسوسة أو معقولة، مادية أو روحية.

ولقد وجدنا الكندي يؤكد على هذا الارتباط الوثيق بين وجود الشيء وإدركه تأكيداً طريفاً كان نواة لهذا النوع عند الفارابي وابن سينا وسنراه بصورة أوضح عند الغزالي وعند أبي البركات البغدادي أيضاً.

ولكن كيف عبّر الكندي عن هذا الترابط المتبادل بين الوجود والمعرفة؟.

بالبحث في رسائله وجدناه يعبر عن هذه الفكرة من خلال موضوع آخر هي تعدد وجوه وجود الشيء بحسب تعدد صوره المدركة عقلاً وحسّاً. ويركز على فكرة الحركة كمحور لهذا البحث في الوجود والمعرفة فيقول: «وإذ كل مدرك بالحس أو العقل، إما أن يكون موجوداً في عينه أو فكرنا وجوداً طبيعياً، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً، فإن الحركة موجودة في النفس وأما أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس وشتى آلام كالغضب والفرق، والفرح والحزن وما كان كذلك فالفكرة متكثرة ومتوحدة لكل كثرة كل وجزء إذ هي محدودة. وهذه أعراض النفس فهي متكثرة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع فالواحد الحق لا نفس ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل وهو أنواع الأشياء إذ النوع معقول وما فوقها والأشخاص محسوسة أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطي الأشياء أساميها ولا حدودها، فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها وقبل اتحادها كانت عاقلة بالقوة وكل شيء هو الشيء بالقوة فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر هو كذلك المخرج من القوة إلى الفعل والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها أعني كلياتها هي الكليات أعيانها فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة أي لها عقل ما أي بها كليات الأشياء فكليات الأشياء إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل والكليات متكثرة كما قدمنا فالعقل متكثر[1].

---

(١) الفلسفة الأولى: ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

يتضح من نص كلام الكندي أنه إلى جانب تأكيده لأنحاء مختلفة لوجود الأشياء أي وجود أنحاء متنوعة لوجود شيء من الأشياء في العقل أو في النفس تارة وفي الحس والواقع تارة أخرى وفي خط الكتاب حين يعبّر عن الشيء بالحروف تارة ثالثة وهو ما عبّر عنه الكندي بوجود الشيء في الخطوط أماالنحو الرابع لوجود الشيء فهو وجوده في الكلمات المنطوقة المعبّر عنها في نطق اللسان الكلمات المسموعة.

وهذه الأنحاء المختلفة للموجودنجدها عند الغزالي فيما حين يفرّق بين وجود النار في التنّور وبين وجودها في الذهن وبين وجودها كأحرف في الكلمات المكتوبة وبين وجودها في الكلمات المنطوقة باللسان والمسموعة بالأذان. ولعل الفرق واضح بين كل نحو من هذه الأنحاء الوجودية وبالتالي فإن ثمة فرقاً بين مصدر وكيفية وطبيعة إدراك ومعرفة كل نحو من هذه الأنحاء الوجودية للنار أو لأي شيء من الأشياء من حيث حقيقة الوجود ودرجته وقيمته الذي يكون جوهرياً أو عرضياً مظهرياً فقط.

وكما اتضحت الوجوه المتنوعة لوجود الأشياء وما ارتبط بها من وجوه صور إدراكها. باعتبار أن إدراك وجود النار في التنّور يكون بالبصر أي بالحسّ أما إدراك حرارتها فباللمس وهو حسّ أيضاً في حين أن إدراك مفهوم النار في العقل والنفس أو الذهن فيكون بالتخيّل والتصوّر وهما صورتان من صور الإدراك العقلي المجرّد وكذلك فإن إدراك صورة النار المكتوبة فبالنظر البصري والنظر العقلي الذي هو التأمل وهنا يجتمع الحس مع العقل لفهم ومعرفة وجود النار ومعناها أما إدراك وجود النار وصورتها من الكلمات المنطوقة فيكون بحاسة السمع وإذا أردنا أن نفهم معناها فبالتصور العقلي.

وواضح أن كل هذه الصور للإدراك والمعرفة لوجود الأشياء أو للأنحاء المتنوعة لوجود شيء واحد تترابط فيها مصدر المعرفة المختلفة من حس بأنواعه ودرجاته الخمس وعقل بقواه المتنوعة من مخيلة ومصورة وذاكرة وناهيك عن أنواع هذا العقل الذي عبّر عنه الكندي كوجه آخر من وجوه فكرته المتضمنة في كلامه السابق وهذه الأنواع هي التي أشرنا إليها وسنأتي من بعد في مبحث عن العقل الإنساني أو قوى النفس الإنسانية ووظائفها وهي العقل بالقوة ثمّ العقل بالفعل ثم العقل بالملكة ثم العقل المستفاد وإن كان الكندي يضيف فكرة تكثر العقول ولعله يقصد تنوّعها وتدرّج وظائفها مستنجاً إياها من تكثر المفهومات الكلية على أن هذه الكثرة في الكليات مرتبطة أيضاً بالكثرة الموجودة في الموجودات العينية أي في الأشياء نفسها ومرة أخرى نجد تأكيد الكندي على الترابط الوثيق والتلازم المضطرد بين الوجود والمعرفة.

١٠٥ ـ بين الوجود الإنساني والمعرفة

انظر أهمية المعرفة والإدراك بالنسبة للإنسان بوصفه الكائن الحي الوحيد العاقل ومن هنا يرتبط وجوده بوجود الأشياء الأخرى، وترتبط معرفته بوجود الأشياء أيضاً فما هو الوجود الإنساني أولاً؟.

الكندي يجيب عن هذا السؤال قائلاً: إن الوجود الإنساني وجودان: أحدهما أقرب منّا وأبعد عند الطبيعة وهو وجود الحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا وهو وجود العقل وبحق ما كان الوجود وجودين وجوداً حسّياً ووجوداً عقلياً إذاً الأشياء كلّية وجزئيّة. أعني بالكلّي الأجناس للأنواع والأنواع للأشخاص وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت قوة من قوى النفس النامية أعني الإنسانية وهي المسماة العقل الانساني وإذ الحواس واجدة الأشخاص فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس[١].

واضح إذاً ما في نص كلام الكندي من تقسيمه للوجود الإنساني بما يناسب مع تقسيمه للوجود كله «وللموجودات عامة» إذ أن الأشياء تنقسم قسمة ثنائية بين أشياء جزئية هي أفرادات الموجودات أو الجواهر الجزئية المتعينة أي الأشخاص كما تنقسم الأشياء إلى موجودات كلية هي عبارة عن جواهر عقلية أو معانٍ عامة كلية مجردة في الذهن هي الأنواع والأجناس. ومثال الموجود الجزئي الحسّي هو أفراد الموجودات من هذا الحجر وذاك الإنسان (محمد أو عمر) وهذا الفرس الأسود أو الحمار الأبيض وتلك الشجرة الباسقة وهكذا. ومثال الموجود الكلي العقلي هو الفكرة التي في ذهن الانسان عن الحيوانية والإنسانية والجمادية أو النباتية وكأن الموجودات الأولى الحسية هي عبارة عن ما صدقات الأشياء التي تعبر مفهوماتها هي الموجودات العقلية.

واضح إذاً أن تقسيم الكندي للوجود عامة وللوجود الانساني إنما يتبع القسمة الثنائية الأفلاطونية للوجود والموجودات إلى موجودات حسّية وأخرى عقلية. ولعل هذه القسمة راجعة إلى خضوع بعض هذه الموجودات للإدراك الحسّي أي للحواس وخضوع البعض الآخر للإدراك العقلي أي العقل وهذا تأكيد آخر للصلة الوثيقة بين مشكلتي الوجود

---

(١) الفلسفة الأولى: ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

والمعرفة فإذا كانت الموجودات حسّية وعقلية فإن المعارف والمدركات هي الأخرى حسيّة وعقلية.

١٠٦ ـ مصادر المعرفة الحسّية

ويبدو أن الكندي كان يرى أن الوجود الحسّي أقرب منّا لأن الوجود الحسّي يحدث بالحواس والحواس موجودة فينا منذ نشأتنا الأولى والحس يدرك المحسوسات بالرغم من تغيرها وتحولها وتبدّلها بأن يدرك صورها ثم يتمثلها ويحفظها في المخيلة فالإدراك الحسّي عند الكندي يحدث مباشرة بلا واسطة وهذه المباشرة عنده هي مظهر الوجود الخارجي للأشياء وهو يذكرأن الوجود المحسوس «قريب من الحاسّ جداً لوجد أنه بالحس مع مباشرة الحسّ إياه»(١).

وإذا كانت المعرفة المباشرة للمحسوسات هي ما يجعل الوجود الحسيّ قريباً منّا فإن زوال وتغيّر وتبدّل هذه المحسوسات هو ما يجعلها بعيدة عن الطبيعة.

ومن المعروف أن الإدراك المباشر أي الذي يحدث بلا واسطة سواء أكان حسّياً أم عقلياً هو ما يجعل المدركات يقينية وحقيقية ونستطيع أن نقول بحسب رأي الكندي إن الأشياء العقلية توجد بدليل أن العقل يدركها مباشرة كما أن الأشياء الحسّية موجودة لأن الحسّ يدركها. إذ أن الإدراك دليل على وجود الشيء المعدوم.

وليس معنى ذلك أن الكندي يقول بمثالية ذاتية بين الذات المدركة والموضوع المدرك كتلك التي قال بها من بعد باركلي من أن الموجود هو المدرك ذلك أن الكندي قصد الربط بين وجود الشيء وكونه مدركاً أي أنني أدركه لأنه موجود لا أنني أدركه فيوجد تبعاً لإدراكي. فإذا كان باركلي قصد أن الإدراك علّة الوجود فإن الكندي أراد أن يبرهن على أن الوجود علّة الإدراك ومن هنا يتحدد نوع الإدراك عقلياً أم حسّياً بحسب نوع الموجود.

وعلى ذلك فإن منطق مذهب الكندي في المعرفة وصلتها بالوجود يؤدي إلى القول أنه إذا لم يتمكن إنسان ما من إدراك الموجودات العقلية وبالتالي عجز عن القول بكونها موجودة فلا يعني ذلك أنها غير موجودة بالفعل بل إن معنى ذلك أن إدراك هذا الإنسان

---

(١) الفلسفة الأولى: ص ١٠٦.

ضعيف فهي منعدمة الوجود بالنسبة له فقط لانعدام الإدراك عنده أو لقصور هذه الآلة عن الإدراك كما ينبغي، والكندي في ذلك يقول «لأن من تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل غشي عنه كغشي عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيّنة الواضحة لنا في شعاع الشمس»[1] ولعل المثال الذي يضربه لنا الكندي هنا يوضح لنا كيف أن الترابط بين الوجود والمعرفة - أي بين الأشياء وإدراكها - ليس معناه توقف الوجود على الإدراك توقفاً معلولاً على علة بحيث يتساوقان وجوداً وعدماً بل إنه ارتباط من قبيل تأكيد اليقين العلمي في الإدراك بحسب اليقين الواقعي للأشياء في الوجود ويمكن أن يصح العكس كما ذكرنا أي أن يتوقف الإدراك عن الوجود ويكون معلولاً له لأن الإدراك إدراك لشيء موجود بصرف النظر عما إذا كان موجوداً وجوداً حسّياً أو عقلياً.

١٠٧ - مصادر المعرفة العقلية

وإذا كان كل ما سبق يفسر لنا كيف أن الوجود الحسّي قريب منّا بعيد عن الطبيعة، فما هو تفسيرنا لقول الكندي بأن الوجود العقلي بعيد عنّا وقريب من الطبيعة؟.

يرى الكندي أن المعرفة العقلية تتم بطريقين: المبادىء الفطرية الموجودة في العقل وهي التي تستمدها النفس الناطقة من طبيعة العقل ذاته لا من الخارج، وهي مثل البديهات والمسلمات وسائر القضايا التي لا تحتاج إلى برهنة واستدلال أو قياس. والطريق الثاني لتمام المعرفة هو المعقولات الكلية التي تأتي بطريق الاكتساب والتعلم والنظر أي من الخارج والذي يكتسب من الخارج هو الأنواع والأجناس أي المفهومات الكلية التي تحصل بواسطة التجريد للمعاني والصفات المشتركة بين سائر أشخاص وأفراد الجنس أو النوع الواحد وهذا لا يتأتى إلا بعد نظر واستقراء وقياس واستنتاج ثم تجريد وهذه المراحل كلها تدل على المعرفة الكسبية لا الضرورية أو الفطرية.

ومن هنا تكون الصور المعقولة أي المعاني أو الجواهر الكلية موجودة في الأشياء الطبيعية من خلال أشخاصها لذلك يكون الوجود العقلي أقرب من الطبيعة وأبعد من الإنسان لأنه يعتمد في درجته الأولى على الأشياء الطبيعية كما يعتمد على عمليات عقلية أخرى كثيرة فلا يكون مباشراً.

---

(١) انظر الفلسفة الأولى: ص ١١٠.

والكندي يرى أن المعرفة بنوعها اضطرارية وليست اختيارية أو إرادية بمعنى أن طبيعة الإنسان العاقل معرفية ووظيفته الأساسية ترتكز أساساً حول هذه المعرفة وكأن الإنسان والوجود الإنساني وجد ليدرك لينظر ليعرف ليرى ليعاين ليتعقل سائر الأشياء التي حوله ويتأمل فيها ويستنبط منها أدلة على كونها قاصرة عن إيجاد ذواتها وبالتالي فهي مفتقرة إلى موجد لها من الخارج منحها الوجود من العدم ثم يمنحها دائماً استمرار الوجود بالحفظ والعناية والمدد الدائم.

ولعل المثال الآتي الذي ضربه الكندي يوضح هذه المعرفة الضرورية أو الاضطرارية التي هي وظيفة الإنسان وكأنه من أجلها خلق يقول الكندي: «إن جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء أعني لا فراغ ولا جسم. وهذا القول لا يتمثل في النفس لأن لا خلاء ولا ملاء شيء لم يدركه الحس ولا الحق الحسيّ فيكون له في النفس مثال أو يظن له مثال وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً فإن كان مكان كان متمكن اضطراراً وإن كان متمكن كان اضطراراً. فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن ويعني بخلاء مكان بلا متمكن فليس يمكن إذاً أن يكون للخلاء المطلق وجود»[1].

١٠٨ ـ مشكلة الوجود عند الكندي

من المتفق عليه في تاريخ الفلسفة عامة أن المباحث الرئيسية والمشكلات الأساسية التي تنقسم إليها الفلسفة هي:

(أ) الوجود أو الانطولوجيا.

(ب) المعرفة أو الابستمولوجيا.

(جـ) القيم أو الاكسيولوجيا.

وهذه المباحث الثلاثة تجتمع في نهاية الأمر لخدمة الإنسان أو على الأقل تهتم بتفسير وضعه ومكانه في الكون وموقفه من الأحداث وما يدور حوله من خلال نظام فكري مرتب ومنهج محدد.

---

(١) الفلسفة الأولى: ص ١٠٩.

وعلى كل فإن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يشذ عن هذه القاعدة العريضة للفكر البشري إذ اهتم أيضاً بالمشاكل والأبحاث الثلاثة.

وعلى ذلك يمكننا القول إن الكندي وهو الممثل الأول للفكر الفلسفي الإسلامي قد بحث في مشكلة الوجود. ونحن نتحدث عن الوجود لا نعني به فقط الوجود كفكرة مجردة خواء من المعنى والمدلول. بل إنما الوجود عند الاسلاميين خاصة ومنهم الكندي يمتد ليشتمل على سائر الموجودات الطبيعية المحسوسة والرياضية المجرّدة والميتافيزيقية المعقولة.

ولكننا لن نتصدى لدراسة كل ما يتصل بهذه الأنواع الثلاثة من الموجودات بل سنكتفي بعدة مسائل فرعية تخدم مشكلة الوجود بمعناها الضيّق والذي ينحصر في وجود الإنسان ووجود العالم ووجود الله. على أننا إذا وجدنا مسألة من المسائل تتفرع عنها بعض القضايا الأخرى أو ترتبط هذه ببعض المصطلحات والعناصر الفلسفية اضطررنا إلى تناولها جانبياً بالقدر الذي يسمح بإلقاء الضوء على المسألة الأصلية موضوع المبحث وبطبيعة الحال سيكون كل هذا وذاك من خلال تتبع آراء الكندي في رسائله.

١٠٩ ـ التفسير الفلسفي للقرآن

حاول الكندي أن ينظر نظراً عقلياً فلسفياً في آيات القرآن الكريم وسوره، فتصدى لتفسير بعض آياته وإذا نظرنا فيما فسّره الكندي لأمكن لنا أن نخرج بآراء طريفة للكندي وبمصطلحات أخرى يمكن إضافتها إلى بعض المصطلحات السابقة التي ذكرناها ولذلك فقد أخّرنا هذا البحث إلى هذا الموضع حتى يمكن استكمال صورة المصطلح الفلسفي عند الكندي من شتى فروع تفكيره واهتماماته.

وإذا كنّا لم نأت بكل المصطلحات في المبحث السابق فإننا سنفعل ذلك هنا أيضاً. يعني أننا سنتناول نموذجاً أو اثنين على الأكثر من نماذج التفسير العقلي الفلسفي للقرآن عند الكندي.

وسيكون ذلك من خلال رسالة الكندي (في الابانة عن سجود الهرم الأقصى) والكندي يصرّح بأن القرآن وهو ما وصل للنبي عن طريق الوحي يمكن أن يفهم «بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من

جميع الناس»[1] ولكن هل معنى ذلك أن كل الناس قادرون على فهم القرآن وتفسيره تفسيراً يتفق مع العقل ؟.

لقد أشار الكندي إلى أن ذلك الفهم بالمقاييس العقلية أعني الفهم الفلسفي لا يتوافر إلا لمفكر من ذوي الدين والألباب وعلى علم بما أنزل للرسول وعلى خبرة بفروق اللغة وترادف ألفاظها واشتباه معانيها وتجانس أسمائها. وذلك أن اللغة العربية كما يقول الكندي تحتوي على: «أنواع كثيرة من تشابه الأسماء حتى أن الاسم الواحد ليوضع على الضدين جميعاً كقولهم للعادل أعني معطي الشيء حقّه: عادل ولضده الذي هو الجائر عادل أيضاً والسجود في اللغة العربية يقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام باطن الكفّين والركبتين الأرض. ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفّان ولا ركبتان جملة وما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى سجوده الطاعة... والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام كالذي يقال في النبت فإنه إذا زكى قيل أطاع النبت، أي أثمر وزكى أعني خرج من القوة إلى الفعل فخرج إلى التمام من النقص ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الآمر فيما لم يكن فيه نقص ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام فمعنى الطاعة فيه إذاً الانتهاء إلى أمر الآمر والانتهاء إلى الأمر إنما يكون بالاختيار والاختيار لذي الأنفس التامة أعني المنطقية.

وهكذا نلاحظ تدرج المعاني اللغوية وتحليل الألفاظ عند الكندي للوصول إلى المعنى المقصود من سياق مضمون الآية القرآنية وهو معنى إذا ما اقتنع به الإنسان المسلم المؤمن إيماناً عميقاً لاتخذ من هذه الموجودات الغير الناطقة والغير العاقلة عبرة له يقتدي بأفعالها في أفعاله لأنها وهي تسجد لخالقها سجود طاعة وامتثال تكون مثالاً يحتذى وأولى بالإنسان وهو أشرف مخلوقات الله في الأرض أن يعتبر بعد أن ينظر ويتأمل في أحوال سائر المخلوقات لأنه قد تحمل مسؤولية الأمانة التي عرضها الله عزّ وجلّ على السموات والأرض والجبال وقبل حمل هذه الأمانة بينما لم تطق سائر المخلوقات حملها وذلك هو مضمون قوله تعالى: ﴿أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان أنه كان ظلوماً جهولاً﴾.

ومهما يكن الأمر فإن الكندي قد انتهى في تفسير الوجود تفسيراً عقلياً فلسفياً لا

---

(١) الابانة عن سجود الجرم الأقصى: ص ٢٤٤ - ٢٤٥، الرسائل.

تفسيراً حسّياً حرفياً أي أن تفسيره كان تفسير معنى لا تفسير لفظ، كان تفسير سياق لا تفسير كلمة منعزلة. وهو في هذا يقول: «وإذاً الأشخاص العالية إذ لم يبق من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ولا هي منقلة من نقص إلى تمام إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون هي ذوات طاعة وبين أنها منتهية إلى أمر الأمر جل ثناؤه إذ هي لازمة أسرها من الحركة بلا تغير... موجود لها ذلك في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية وموجود بحركتها تغيير الأزمان وبتغيير الأزمان كل الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد فهي لازمة أمراً واحداً لا تخرج عنه ما أبقاها باريها جل ثناؤه ويكون كل كائن يكون ما أراد كونه لأنه لم يرد جل ثناؤه فاسداً على ما هو عليه في كونه ولم يكن وتحريكاتها المسرحة المنظومة التي لا يختلف نظمها تكون فهي إذن مطيعة بينة الطاعة لما أراد باريها جلّ ثناؤه فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول فلنقل الآن في الابانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه أنه هي مميز ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقاويل منطقية ظاهرة الايضاح فنقول أنه قد تبيّن أن الفلك علّة كون كائن أو فاسد أحاط به الفلك القريبة أن الفلك جرم، وكل جرم فلا يخلو من أن يكون إما حيّاً وإما لا حيًّا، والفلك إما حيّ وإما لا حيّ. وكل علّة طبيعية إما أن تكون عنصراً وإما صورة وإما فاعلاً وإما ما من أجله فعل الفاعل مفعولاً والفلك ليس بعنصر للمكونات لأن العنصر المكوِّن يستحيل من صورة إلى صورة والفلك غير مفارقة عنصرها وهما موحدان والفلك مفارق للمكونات ولا هو ما من أجله كان الكون لأن ما من أجله كان الكون شيئاً يلحق الجسم كالتحصين الذي من أجله كان البيت فإن التحصين شيء يلحق البيت فهو لا جسم. فلم يبق إلا أن يكون الفلك علّة فاعلة لكل مكوّن قريبة.

واضح من نص كلام الكندي الذي أوردناه مطولاً أنه يؤكد ما يقع من تأثيرات طبيعية بين الكائنات العلوية أي الأفلاك والكائنات السفلية وهي باقي المخلوقات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات وحتى الجمادات والمناخ وشكل الأرض والتضاريس وخلاف ذلك من معادن وثروات باطنية وهذا التدرج في الموجودات والتأثير من العلوي في السفلي الذي أكده الكندي من خلال تفسيره لآيات القرآن تفسيراً عقلياً وطبيعياً كونياً نجده بصورة أوسع وأشمل وأكثر وضوحاً وتفصيلاً في فلسفة الفارابي وابن سينا إذ أن الفلسفة الطبيعية عندهما قد اتضحت بصورة أكدوا إن كان الاتجاه العقلي الروحي والإنساني كان هو الأوضح عند الفارابي كما سنرى إلا أن فلسفته الطبيعية لم تخل من طرافة ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بالفكر الأرسطي بوجه عام، لم يستطع واحد منهم أن يمنع نفسه من أن يهتم

بالمسائل الطبيعية وذلك أن القضايا والمشاكل الإنسانية والإلهية حتى وإن كانت هي محور ارتكاز أبحاثهم إلا أنها لا يمكن أن تنفصل انفصالاً حقيقياً عن المشاكل الطبيعية كما أن الفكر الفلسفي إذا اعتمد على قضايا الدين وحدها وما جاء به الوحي فقط من خلال القرآن فإنه سيجد مادة غزيرة وموضوعات متنوعة تتصل بالعلم الطبيعي أو بما يسميه الفلاسفة بالفلسفة الطبيعية وهكذا يمكننا أن نقرر أن الفلسفة الطبيعية قد كانت نقطة بداية لكل من الفكر الفلسفي العقلي المحض الذي هو من ابتكار الإنسان كما كانت أيضاً نقطة بداية للفكر الديني الذي ينحو منحى عقلياً تأملياً.

ولعلنا إذا نظرنا عقلياً مع الكندي في آيات القرآن لأمكننا أن نصل صحة هذه القضية. كما أننا إذا تتبعنا رسائله خاصة تلك التي تهتم بتفسير سور القرآن مثل رسالة تفسير السجود التي أشرنا إليها آنفاً ليثبت لنا إلى أي مدى أمكن للكندي أن يربط بين الفلسفة الإلهية من خلال التفسير الفلسفي العقلي للقرآن.

ونلاحظ أن الكندي ينتهي من تحليلاته وتفسيراته إلى تقدير مؤداه «أن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعاً من المضاف»[1].

وكذلك فإننا إذا بحثنا بين رسائل الكندي الأخرى عن مظاهر التفسير الفلسفي للقرآن لوجدنا ذلك متمثلاً في رسالة أخرى وهي: «في كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة» تلك الرسالة التي عرض فيها الكندي لأول تصنيف للعلوم الفلسفية والشرعية كما ذكرناه من قبل نجده قد عرض أيضاً للفرق بين علوم الأنبياء والفلاسفة من حيث اعتماد الأولى على الإلهام واعتماد الثانية على البحث والتأمل والنظر. والكندي في ذلك يقول: «إن علم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصّها الله جل وتعالى علماً كبيراً أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا تمثيلية بالرياضيات والمنطق ولا بزمان بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته فإن هذا العلم خاصة الرسل صلوات الله عليهم دون البشر وأخذ خوالجهم المعجبة أعني آياتهم الفاصلة لهم من

---

(١) انظر رسالة العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص ٢١٢.

غيرهم من البشر إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير من علم الجواهر الثواني الخفية وإلى علم الجواهر الأولى الحسّية وما يعرض فيها لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضيات الذي ذكرنا «ومع زمان»[1].

ويضرب الكندي مثالاً للفرق بين العلوم الإلهامية أي علوم الانبياء والرسل والعلوم الانسانية التي تعتمد على النظر والاجتهاد وتكلف مشاقة الحسّ والعقل وهذا المثال خاص بسؤال الناس لمحمد (صلعم) عن الذي يحيي العظام وهي رميم إنكاراً منهم لإمكان بعث الأجسام والمعاد الجسماني وبالتالي البعث الروحي للبشر في الآخرة وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب وأمر الجنة والنار إلى آخر تلك القضايا الدينية والتي ترتبط بقضايا أخرى فلسفية إذ أن المعاد الجسماني من المسائل الهامة في الفكر الفلسفي الإسلامي والتي توضح إلى أي مدى ترتبط الفلسفة والدين ويلتقيان عند أهداف مشتركة فإذا ما عدنا إلى سؤال منكري البعث للرسول حيث ورد في القرآن أو ضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، «لوجدنا أن الإجابة قد أوحي بها إليه من الله جل جلاله قائلاً له: **﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرّة وهو بكل خلق عليم﴾**[2].

ونحن مضطرون إلى إيراد كل الآيات الأخيرة من (سورة يس) لأنها مرتبطة بعضها بالبعض من أجل تفسير كيفية إحياء العظام بعد كونها رميماً وقياسات حسّية مشاهدة وذلك يبيّن النزعة التجريبية الواقعية لآيات القرآن وحججه مع عقلية الذين يخاطبهم أن يسوق الحجج لهم وبحسب نوعية القضية أو المسألة موضوع التساؤل. فلو إن إجابة القرآن على منكري البعث اعتمدت على مسائل عقلية محضة أو أسس ميتافيزيقية صعبة التصور أو التحقق لما أمكن اقتناع هؤلاء ولكننا نرى النبي يخاطب هؤلاء بما أوحي إليه من ربّه قائلاً لهم: **﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلّاق العليم إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾**[3].

ولعل من «الواضح، ما في آيات هذه السورة من برهنة على إمكان بعث الأجساد

(١) رسالة في كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.
(٢) سورة يس، آية: ٧٩.
(٣) سورة يس، آية: ٨١ ـ ٨٢.

والأرواح كما وضح أيضاً حقيقة العلم النبوية والحجة النبوية ومدى اختلافهما عن العلم والمعرفة الإنسانية ويكفي أن نستدل على اختلافهما في درجة التأثير ودرجة الصدق وسرعة الوصول من مجرد النظر في مصدر كل منهما ونقطتا ابتدائهما ثم وسيلة ومنهج كل منهما الذي يتبعه للوصول إلى غايته.

وعلى كل حال فإن هذا موضوع آخر يحتاج إلى بحث مستقل أكثر تفصيلاً وشمولاً لأنه يرتبط بمسائل فرعية أخرى ولكن ما يهمنا الآن هو تعقيب الكندي وتناوله لآيات السورة التي عرضناها منذ قليل ونحن لن نجد أدل من كلام الكندي المعبّر عن رأيه وتفسيره وفكره الفلسفي للقرآن الذي يقول فيه: فأي دليل في العقول النيّرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام بل إن لم تكن فممكن إذا أبطلت بعد أن كانت وصارت رميماً أن تكون أيضاً؟ فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه وأيسر ومن ابداعه فأما عند بارئهم فواحد لا أشد ولا أضعف فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشيء ما أدثرت وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلاً عن العقل فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى مقر أنه كان بعد أن لم يكن وعظمه لم يكن وهو معدوم فعظمه كان اضطراراً بعد أن لم تكن فإعادتها واحياؤها كذلك أيضاً فإنها موجودة حيّة بعد أن لم تكن حيّة.

ثم بيّن أن كل شيء من نقيضه موجود فجعل من لا نار ناراً، أو من لا حار حاراً. فإذاً إن الشيء يكون من نقيضه اضطراراً فإن الحادث إن لم يكن يحدث من غير نقيضه وليس بين النقيضين واسطة أعني بالنقيض (هو) و (لا هو) فالشيء إذ هو يحدث من ذاته فذاته إذاً ثابتة أبداً أبدية لا أولية لها لأنه إن كان اليابس من لا نار فهو إذاً من نار. فإن كانت النار من نار، والنار من نار فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من نار، ونار من نار، فالنار إذاً أبداً موجودة لم تكن حالاً وهي ليس فإذاً لم تكن ناراً بعد أن لم تكن. والنيران موجودة بعد أن لم تكن دائرة بعد أن كانت، فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار. وكل كائن من غير ذاته كان فكل ما هو كائن فكونه من (لا هو).

ثم قال لما في قلوب الكافرين من الانكار من خلق السموات لما ظنوا من مدة زمان خلقها قياساً على أفعال البشر إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر. فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في العمل أنه جل ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لابداعه مما أبان لأنه جعل هو من لا هو. فإن من بلغت قدرة أن يعمل أجرماً من لا جرام فاخرج أيس من ليس فليس يحتاج إذ هو قادر على العمل من لا طينة أن يعمل في

زمان لأنه إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل من لا يحتاج في فعل ما ليفعل الى طينة لا يحتاج إلى زمان (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن فيكون). أي ان ما يريد فيكون مع إرادته ما أراد جل ثناؤه[1].

ولعلنا إذا رجعنا إلى كثير من كتب التفسير قديمها وحديثها فلن نستطيع أن نعثر على ذلك المنهج الرائع في التفسير تفسيراً فلسفياً طبيعياً كونياً من جهة ثم يتدرج في بيان الغاية والهدف من الخلق وتفسير كيف يمكن خلق الشيء من العدم ثم ينتهي التفسير ميتافيزيقياً لاهوتياً فيقارن بين القدرة الإنسانية الحادثة المحدودة والقدرة الإلهية القديمة الشاملة من حيث إمكان الخلق من العدم عند هذه واستحصاء ذلك على القدرة الشاملة عن مثل هذه العلل المساعدة في إتمام عملية الخلق من العدم أن الخلق الإلهي يتمثل في إيجاد وتحقيق كل ما يريد الإله وجوده.

وهكذا فإننا إذا تتبعنا رسائل الكندي لوجدنا فيها كثيراً من هذه التحليلات الفلسفية لكثير من آيات القرآن مع ما يصحب هذا من بلاغة في تحليل ألفاظ اللغة واستعمال الاشتقاقات اللغوية وأحياناً: التركيبات اللغوية كما ذكرنا من قبل[2].

وعلى كل حال فإن الكندي وآراءه من التشعب والتفرّع بحيث لا يمكننا حصره في هذا المبحث الصغير فلعل ما أوردناه هنا يمكن أن يفي بالغرض الذي سجلناه من اجله.

١١٠ - الكندي واضعاً للمصطلح الفلسفي

كما أن لكل علم اصطلاحاته الفنية التي تعتبر مفاتيح فهم أسراره وألغازه فإن للفلسفة أيضاً مصطلحاتها الخاصة بها والتي تعبّر عن قضاياها ومسائلها وهي لغتها الفنية التي لا بد لطالب هذا العلم من أن يحيط بكثير منها إن لم يحط بها كلاً إذ أنه بقدر علم الإنسان باللغة الفلسفية بقدر ما يستطيع أن يدرك كنه هذا العلم وأن يواصل البحث والدرس فيه فالاصطلاح الفلسفي هو عدة وأداة البحث الفلسفي المتكامل.

ولقد كان الكندي تبعاً لكونه أول فلاسفة العرب والإسلام بالمعنى المحدد أول مفكّر عربي مسلم وضع معجماً صغيراً للمصطلحات الفلسفية وهو وإن تناول أي كلمة أو

---

(١) كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢) راجع في هذا المبحث السابق عن الكندي بوصفه واضعاً للمصطلح الفلسفي حيث نجد تفصيل الحديث عن مدى براعة الكندي في استخدام اللغة العربية لمصلحة اللغة الفنية الفلسفية.

عبارة بالشرح الاشتقاقي من حيث اللغة والمعنى في ثنايا معظم مؤلفاته التي وصلت إلينا إلا أنه لم يكتف بذلك بل أفرد للاصطلاحات الفنية رسالة خاصة بعنوان: (رسالة في حدود الأشياء ورسومها).

ولقد سار على نهج هذه الرسالة من بعد الكندي الفارابي في «رسالة العقل» ورسالته في «مسائل متفرقة» وفي رسالة عن «أجوبة سئل عنها» وفي رسالة «التعليقات» وغيرها من الرسائل.

وكذلك فعل ابن سينا حيث ألّف رسالته في الحدود بل إن مجموع رسائله في الحكمة والطبيعيات وعددها تسع رسائل يتضمن كثيراً من المصطلحات الفلسفية، وكثيراً من كتبه المختصرة أو المطولة لا تخلو من الإشارة إلى بعض الألفاظ والمصطلحات الفلسفية.

ويلاحظ أن مفكري الاسلام في هذه المسألة قد نهجوا نهج أرسطو أيضاً الذي لم يخل كتاب من كتبه من إيراد المصطلحات الخاصة بكل فرع من فروع الفلسفة فيما يتصل بنوعية هذا الكتاب أو ذاك.

كما يلاحظ أيضاً أن بعض الاصطلاحات أخذت معنى مختلفاً إلى حد كبير عن معناها عند أرسطو أو عند أفلاطون من قبله ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض للمصطلحات الفلسفية في الفكر الإسلامي وسنبدأ هنا بمصطلحات الكندي وذلك حفاظاً على أولويته وسبقه لغيره في هذا المجال من جهة ومن جهة أخرى لكي يمكننا إدراك وملاحظة تطور معاني المصطلح من خلال العرض التاريخي له.

أما عن المصطلحات الفلسفية عند الكندي وقد أشار إلى أنها موجودة بصفة منظّمة وبصورة متنوّعة في رسالة عن «حدود الأشياء ورسومها» وهي موجودة ضمن الجزء الأول من مجموعة رسائله التي نشرها استاذنا محمد أبو ريده سنة ١٩٥٠م وذلك ابتداء من ص ١٦٣ إلى ص ١٧٩ وتشتمل على حوالي مائة مصطلح متنوّع بحسب تنوّع العلوم الفلسفية إذ أن منها مصطلحات منطقية وطبيعية ورياضية وميتافيزيقية وأخلاقية وسياسية وربما غير هذه العلوم.

ويهمنا هنا بطبيعة الحال المصطلحات الفلسفية الخالصة بل ولن نعتني بها كلها ولكن نماذج منها فقط:

١ ـ العلة الأولى: مبدعة، غير متحركة.

٢ ـ العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.

٣ ـ النفس: تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة.

ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

ويقال: هي جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف.

٤ ـ الجرم: ما له ثلاثة أبعاد.

٥ ـ الإبداع: إظهار الشيء عن ليس[1].

٦ ـ الهيولى: قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة.

٧ ـ الصورة: الشيء الذي به الشيء هو ما هو.

٨ ـ العنصر: طينة كل طينة.

٩ ـ الفعل: تأثير في موضوع قابل للتأثير.

ويقال: هو الحركة التي من نفس المتحرك.

١٠ ـ العمل: فكر بفكر[2]. ويقول عنه إنه الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل[3] على أنه الكندي يعرّف الفعل والعمل في رسالة أخرى هي (في الفاعل الحق التام الأول) وهو تعريف واضح ننقله هنا حتى يلقي ضوءاً على تعريفه السابق فيقول: «أعني بالفعل هو ما كان يتصرم الأثر فيه مع تصرم انفعال فاعله كالمشي للماشي فإنه إذا أمسك عن المشي يتصرم انفعال الماشي ولم يبق له أثراً في الحس. والقسم الثاني: ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال كالنقش والبناء وما أشبه من جميع المصنوعات فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثره أعني المنفعل الذي كان علة تأثيرها وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل[4].

١١ ـ الاختيار: إرادة قد تقدمها رؤية مع تميز.

١٢ ـ التوهم: هو الفنطاسيا قوة نفسانية ومدركة للصور الحسّية مع غيبة طينتها.

ويقال: «الفنطاسيا وهو التخيل وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها[5].

---

(١) انظر رسالة الحدود والرسوم: ص ١٦٥.

(٢) رسالة في حدود الأشياء: ص ١٦٦.

(٣) رسالة في حدود الأشياء: ص ١٧٩.

(٤) رسالة الفاعل الحق التام: ص ١٨٤.

(٥) رسالة الحدود: ص ١٦٧.

١٣ ـ الرؤية: الإمالة بين جواهر النفس (أي ترجيح بعض الأشياء على بعض).

١٤ ـ الإرادة: قوة يقصد بها الشيء دون الشيء.

١٥ ـ الأسطقس: منه يكون الشيء ويرجع إليه منحلاً وفيه الكائن بالقوة وأيضاً هو عنصر الجسم وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم.

١٦ ـ الواحد: هو الذي بالفعل وهو فيما وصف به تارة بالعرض[1].

١٧ ـ الأزلي: الذي لم يكن ليس وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له فدائم أبداً.

١٨ ـ العلل الطبيعية أربع ما منه كان الشيء أعني عنصره وصورة الشيء التي بها هو ما هو ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته وما من أجله فعل الفاعل مفعوله[2].

١٩ ـ الكل: مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء.

٢٠ ـ الجميع: خاص للمشتبه الأجزاء.

٢١ ـ الجزء: لما فيه الكل.

٢٢ ـ البعض: لما فيه الجميع[3].

٢٣ ـ الانسانية: هي الحياة والنطق والموت.

٢٤ ـ الملائكية: هي الحياة والنطق.

٢٥ ـ البهيمية: هي الحياة والموت[4]. والمصطلحات كثيرة ومتنوعة كما ذكرنا من قبل سواء في هذه الرسالة أو في مواضع مختلفة من رسائله الأخرى. ولن نحاول التوسع في هذا الموضوع بل سنترك ذلك إلى مقام ومقال آخرين كما وعدنا.

ولكن هناك مسألة ذات أهمية ترتبط بهذا الموضوع الا وهي ما يتصل منها بأسلوب الكندي في الكتابة واستخراج الاشتقاقات اللغوية وبراعته في استخراج المصطلح من اللغة العربية بطريقة لم يوجد لها مثيل عند الاسلاميين بعده بل ولا عند الأوروبيين المحدثين اللهم إلا عند هيدجر فيلسوف الوجودية المعاصر حيث اشتهر هو الآخر بالبراعة في استخدام اللغة واستخراج الاشتقاقات وتركيب المصطلحات الفلسفية بطرق عجيبة ومدهشة وهذه الطريقة وذاك الأسلوب الذي عجب له دارسو الفلسفة ومجدوا هيدجر من

(١) رسالة حدود الأشياء: ص ١٦٨.
(٢) رسالة حدود الأشياء ورسومها: ص ١٦٩.
(٣) رسالة الحدود والرسوم: ص ١٧٠.
(٤) رسالة الحدود والرسوم: ص ١٧٩.

أجله قد وجد عند فيلسوف العرب ولم يلفت هذا أنظار الباحثين إلا قلة من المنصفين منهم للفكر الإسلامي ومن أمثلة ذلك: أنه يضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد (هو). وذلك ليعبر به عن الموجود المتعين المشار إليه الذي يقال عليه: هو واشتق مصطلح (الهوية) من لفظ (الهو) لتعبر عن الوجود الجزئي الواقع تحت الحس في مقابل الماهية التي هي الحقيقة المعقولة من الشيء والواقعة في الذهن.

ثم يشتق من هذا الضمير فعلاً: «يهوي» أي يوجد أو يجعل الشيء هو أي شيئاً جزئياً متعيناً مشاراً إليه ويطلق على الله تعالى عبارة: مهوي الهويات عن ليس أي موجد الموجودات الجزئية من العدم. فأي براعة تلك التي اشتهر بها الكندي في وضع الاصطلاحات الفلسفية الدقيقة وتركيبها من كلمات وضمائر بسيطة وقس على ذلك الاشتقاقات التي صنع بها اصطلاحات من أداة النفي (ليس) وغير هذا كثير جداً مما لم تخل منه رسالة أو كتاب من كتبه ورسائله وعلى محب الحكمة أن يرجع إلى الكندي في مؤلفاته فسيجد مطلبه وربما وجد ما هو أكثر من ذلك ولم يكن في الحسبان.

١١١ ـ موقف الكندي من مشكلة الفلسفة والدين

إذا أردنا أن نغوص في هذه المسألة فإن علينا أولاً أن نجمل هنا أهم العلوم الشائعة في عصر تفلسف الكندي لما لهذا من فائدة تلقي ضوءاً على بدء الصراع بين أصحاب الفلسفة والدين وكيف استطاع الكندي بحكمة الفيلسوف وبصيرة المتدين أن يضع بذور التوفيق بين المجالين فكان له الفضل في أن كان أول من عقد بينهما برابطة نسب بل زاوج بينهما من أجل الحق والسعي إليه بل حاول جاهداً أن يحصل عليه بواسطتها معاً.

والعلوم في عصر الكندي كانت على النحو التالي:

علوم شرعية: كالفقه والتفسير والحديث. وعلوم دنيوية: كالطب والرياضيات والموسيقى والفلك والطبيعة وغيرها. كما كان علم الكلام هو البضاعة الرائجة في ذلك العصر وذاع صيت المعتزلة وتنوّعت الفرق وشجّع الخلفاء حرّية الرأي حتى ولو تطاولت الآراء على العقيدة.

ومما يذكر عن المأمون ذلك الخليفة العباسي أنه كان أعلم الخلفاء بالفقه والكلام وهو الذي شجع على إدخال الفلسفة وأمر بإرسال من يطلب كتب الحكمة من بلاد الروم وأنشأ بيت الحكمة للترجمة إلى اللغة العربية.

والكندي شأنه شأن أي مفكّر تكون آراؤه مرآة للعصر والبيئة الموجود فيهما تعلم كل العلوم الشرعية والدنيوية كما تعلم علم الكلام والفلسفة بفروعها آنذاك حتى ويرقى إلى مرتبة الملوك والأمراء والخلفاء ويستطيع أن يسمو إلى مجالسهم العلمية الرائعة.

ثم ترك الكندي علم الكلام وإن تأثّر بكثير من قضاياه في بعض آرائه كما سنرى فيما بعد وآثر أن يعمق الدرس والتحصيل والتأليف في الفلسفة وجميع فروعها ولقد رأينا حين عرضنا أهم مؤلفاته كما ذكرها ابن النديم إلى أي مدى كان الكندي فيلسوفاً موسوعياً بالمعنى الشامل لهذا الاسم لدرجة أن قال عنه (ابن نباتة المصري): كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً. ولعل إحاطة الكندي بكثير من ألوان المعرفة والعلوم هي التي جعلت المؤرخين القدماء يسمونه فيلسوفاً لا منجّماً فقط أو مهندساً أو طبيباً. وكان لهذا أول من سمي من العرب بفيلسوف الإسلام كما كان موضع غيره وحقد من علماء العصور والمكان وهم وإن لم يتمكّنوا من الدسيسة أيام المأمون أمكنهم ذلك أيام المتوكل الذي مال إلى مشايعة أهل السّنة وكانوا ضد التفلسف والفلسفة بدعوى أنها تهدم الدين وتهدره وتتعارض معه.

ويذكر التوحيدي في مقابساته مناظرات تفصح عن أوجه النزاع بين النحويين وهم يمثلون الدين في تعصب وبين المناطقة وهم يمثلون الفلسفة والعقل.

ووسط هذا الجو المشحون بروح التعصب وضياع حرية الرأي التي كانت سائدة في خلافة المأمون استطاع النحويون أن يصوبوا سهام هجومهم إلى أول فلاسفة ذلك العصر من المسلمين العرب وكأنهم أرادوا من الوقيعة به والقضاء عليه قضاء على الفلسفة والمتفلسفة وكأنه كبش الفداء لحرية الرأي والفكر أو رمز الفلسفة والحكمة التي ينبغي القضاء عليها.

فهذا هو عبد القاهر الجرجاني يهاجمه في كتاب (دلائل الاعجاز) بدعوى الحفاظ على أصول البلاغة والنحو واتهام الكندي بأنه تطاول على المعاني ولم يفهم التركيبات اللغوية.

كما روى المسعودي عنه آراء لم يقل بها ولم تحتملها أقواله على أي وجه من أوجه وجوه التفسير أو التأويل.

كما ذكرنا أيضاً أن أبا العباس الناشيء نسب إلى الكندي الغلط بين نسب يونان

وقحطان لتبرير ولعه بالفكر اليوناني الأفلاطوني والأرسطي وهو أيضاً من قبيل الحسد والوقيعة.

ولا داعي لأن نغوص في هذه التشنيعات والمهاترات لأنها كثيرة وطويلة فضلاً عن أن تفصيل عرضها لا يعنينا في شيء وإنما أردنا فقط أن نبيّن كيف كان على الكندي أن يتصدى لبيان الوفاق بين الفلسفة والدين ولا يتجلى ذلك إلا من خلال عرض الجو العقلي والعلمي والعقائدي لعصر الكندي وهو يتلخص بالاضافة إلى ما قلناه في نص قصير قرر فيه. أن هذا ما كان عند العرب من المعرفة وأما علم الفلسفة بمنحهم الله عز وجل شيئاً منها ولا هيأ طباعهم للعناية به ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي وأبا محمد الهمداني[1].

ويحاول الكندي أن يرد على هجوم رجال الدين في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى حين يذكر في المقدمة يحسن بنا إذا كنا حراصاً على تتميم نوعنا أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على أقصر سبله وأسهلها مع تتميم ما لم يستوفوه ومع اتخاذ الحيطة بعدم الاتساع في القول توقّياً سوء تأويل كثير من المتّسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلّة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي ولدرانة الجسد الممكن من انفسهم البهيمية والحاجب بسد جوفة أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوو الفضائل الانسانية التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة لموضع الأعداء الحربية الواترة ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين[2].

وهكذا يبدو لنا الكندي وقد وضع مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين في وضعها الصحيح واتخذ من نفسه ممثلاً للفكر الفلسفي وحامياً لحمى الفلسفة ضد علماء الدين المتعصبين الذين لا يدركون حاجة الشريعة إلى العقل والتفلسف لبيان أمور كثيرة من أمور الدين ورأى أنه لا مجال لأن يتهم القضاة المتكلمون بالخروج عن الدين أو أنه يتّهم المتكلمون الفلاسفة بالكفر والإلحاد لكي يحل غضب أولي الأمر العامة عليهم.

والكندي جهل نقطة التقاء الفلسفة والدين حول محور واحد ومن أجل غاية واحدة

(١) طبقات الأمم: ص ٥١ - ٦٦.

(٢) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ١٨٤.

هي الحق بل يرى أن الحق والبحث عنه وابتغاء الوصول إليه هو محور الارتكاز بينهما من جهة كما أنه مصدر الافتراق بينهما من جهة أخرى ونظر أن خير ما يمثل رأي الكندي ويعبّر عنه بدقة هو كلامه بنصّه حتى لا يقال أننا نتأول العبارات ونحمّل الكلام ما لا يحتمل.

يقول الكندي في هذا إن عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها وبأن أشرف فروع الفلسفة هو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى التي سمّاها علم الحق الأول الذي هو علّة كل حق كما أن علة وجود كل شيء وثباته الحق. والحق لا يختلف بين الفلسفة والدين مهما اختلفا في القضايا والأساليب بل أن الكندي يقرب بين العلمين من حيث الموضوع والمنهج والغاية. ويقول في ذلك: لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فإن الرّسل الصادقة ـ صلوات الله عليهم ـ إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها فواجب إذاً التمسّك بهذه القنية النفسية عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدّمناه وما نحن قائلون الآن وذلك أنه يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب فإن قالوا إنه وجب طلبها عليهم وإن قالوا أنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علّة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً وإعطاء العلّة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم[1].

وواضح من رأي الكندي أن الفلسفة والدين يتّفقان في «الموضوع» ونقطة بداية كل منهما وهو الحق والحقيقة في الأشياء المخلوقة والعلة الخالقة جملة وتفصيلاً كما أنهما يتفقان في «الغاية» التي يسعى كل منهما للوصول إليها وهي طلب الحق وتحقيق الخير ومن هنا كان جمع الفلسفة للغايتين النظرية والعملية إذ كما يقول الكندي: لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق[2].

وكان على هذا أيضاً رأي ابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين وسنلاحظ هذا حين نراجع قسمة العلوم وتصنيفها عند الكندي.

وابن سينا يقول في الغايتين لفرعي الفلسفة: إن الغرض من الفلسفة أن يقف على

---

(١) الفلسفة الأولى: ص ٨٢ ـ ٨٣. (٢) الفلسفة الأولى: ص ٧٧.

حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أو يقف عليه والغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير[1].

وكما تتفق غايتا الفلسفة والدين وكما اتفق موضوعاهما اتفق كذلك منهجاهما لأن الدين إذا فرض ولم يسلك طريق البرهان العقلي والاستدلال القياسي وهو طريق الفلسفة فعليه إذا أنكر الفلسفة أن يبرهن برهنة عقلية على هذا الإنكار وحينئذ يسير الدين في طريق التفلسف حتى أثناء إنكاره أو هدمه وكأننا بالكندي هنا وقد تناول عبارة ارسطو وصاغها صياغة أخرى وتلك العبارة التي كان يقول فيها أرسطو ما مضمونه «إذا دعا الأمر إلى التفلسف فنتفلسف وإذا لم يدع الأمر إلى التفلسف فيجب أن نتفلسف حتى نرى أن التفلسف لا حقيقة له».

وعلى كل حال، فإنه مما يجب أن يقال إن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين من أهم المسائل التي تصدى لها الفكر الإسلامي الفلسفي بل ان الفكر الديني يهودياً كان أم نصرانياً أم إسلامياً، لم يترك هذه المسألة دون الخوض فيها نظراً لأنه في كل عصر وبيئة كان رجال الدين يولون من أنفسهم حماة على الدين وحفظه له يدفعهم إلى ذلك تصوّرهم أنهم وحدهم المسؤولون عن الدين وأن الفلسفة والعلوم العقلية كالمنطق تضره وربما تقضي عليه وهذا تصور خاطىء ترتّب عليه موقف اكثر خطأ وارتبط بهذا التصور والموقف الديني صراع شديد وصل إلى حد الفتنة والوشاية والقتل والسجن لطائفة من الطائفتين بحسب حال السلطة آنذاك وارتباطها بأحد نوعي العلوم والمعارف عقلية كانت أم شرعية.

فبينما ساد في وقت ما رجال الدين ساد في وقت آخر رجال الفكر وكأنهما نقيضان يستحيل الجمع بينهما إلى أن أمكن الوفاق بين المجالين والتخفيف من حدة الخلاف والشقاق المتصوّر بينهما وكان ذلك كما لاحظنا على يد الكندي ثم الفارابي ثم ابن سينا ثم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذي وضع كتاباً خاصّاً في هذه المسألة هو (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال) الذي نظن أنه كان نواة لكل كتب التوفيق التي أتت من بعد وأشهرها كتب ابن تيمية ٧٢٨هـ ومنها (درء تعارض العقل والنقل)، وكتاب (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول). وغير هؤلاء من المؤلفين وكتبهم كثير في هذا المجال الذي لا يجب أن تمر عليه مرور الكرام ولا أن نؤرخ للفكر الفلسفي الإسلامي دون التعرض لهذه المسألة لما لها من فضل الكشف عن حال الفكر والعقيدة

(١) المدخل الشفاء: ص ١٢ ـ ١٤.

وموقف السلطة منهما كما أنها تلقي ضوءاً على أصناف العلوم في ذلك العصر وما بعده فضلاً عن أنها تضع لنا الفلسفة في مكانها الصحيح بالقياس إلى العلوم الدينية الشرعية.

١١٢ ـ علم التصوف[١]

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الحق في الخلو للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعد وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.

وقال القشيري رحمه الله :

ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب. ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من صفة، فبعيد من جهة القياس اللغوي.

وقال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصّوا بلبسه.

قلت: وما لا ظهران قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس من لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف.

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك.

وإدراكه نوعان:

أ ـ إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم.

ب ـ وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والسير والشكر وأمثال ذلك.

---

(١) من مقدمة ابن خلدون: جـ ٣، ص ١٠٦٣، وما بعدها. تحقيق: د. علي عبد الواحد وما في ط ١ سنة ١٩٦٠ لجملة البيان العربي.

والمريد في مجاهدته وعبادته لا بد وأن ينشأ عن كل مجاهدة حال هي نتيجة تلك المجاهدة. وتلك الحالة: إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد، وإما أن لا تكون عبادة وأنها تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك. والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة...

فالمريد لا بد له من الترقي في هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات والنتائج وثمرت ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان.

ويحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله وينظر في خفاياها، لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري، وقصورها من الخلل فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة.

وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه في الأجزاء والامتثال.

وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولاً.

فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس عن الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاماً، ويترقى منها إلى غيرها.

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه، فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد بغيرهم.

فلما كتبت العلوم ودوّنت وألّف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريق في طريقهم فمنهم من كتب في أحكام الورع ومحاسبة النفس... ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال، في

الماء العميق اختفى فيه. فهذا هو حال من يتعلق بجمال الأجسام ويظل ملتصقاً به. وليس جسمه هو الذي ينغمر في الأعماق المظلمة البعيدة عن المعقول، بل هي نفسه وسوف يعيش مع الظلال أعمى وفي أعماق العالم السفلي.

فلنهرب إذاً إلى وطننا الغالي: هذه هي النصيحة الحقة التي يمكن أن نتلقاها. ولكن ما طبيعة ذلك الهرب؟ وكيف نصعد؟ فلنصعد مثلما فعل اوديسيوس الذي أفلت من الساحرة كيركية ومن كاليبسو. أي لم يقبل البقاءعندهما رغم ملذات النظر وكل الجمالات الحسّية التي عرضاها عليه. إن وطننا هو المكان الذي منه جئنا وأبونا هو الذي يقيم هناك، فما هي طبيعة تلك الرحلة وذلك الهرب[1]؟ إننا لن نقوم بالرحلة على أقدامنا لأن خطواتنا تنقلنا دوماً من أرض لأخرى كما أنه لا يفيدنا أن نحضر خيلاً وعربات وسفناً إنما المطلوب منّا أن نتوقف عن النظر بالعين الحسّية وأن نستبدل بهذه الطريقة للنظر طريقة أخرى بأن نقفل عيوننا ونوقظ فينا تلك الملكة التي يحوزها كل إنسان منّا ولكن ما أقل من يستخدمونها.

فماذا ترى إذن تلك العين الداخلية؟ فور استيقاظها هي لا تستطيع أن ترى الموجودات ذات البريق بل ينبغي تعويد النفس ذاتها على أن ترى الاهتمامات الجميلة أولاً، ثم الأعمال الجميلة وأقصد بها ليس تلك التي تنتجها الفنون اليدوية، بل التي ينتجها البشر الأخيار. ثم ينبغي بعد ذلك رؤية نفس هؤلاء الذين يقومون بتلك الأعمال الجميلة. ولكن كيف يمكن رؤية جمال النفس الطيبة؟ ارجع إلى ذاتك وانظر فيها فإذا لم ترَ بعد الجمال في ذاتك فافعل كما يفعل النحّات أمام تمثال يريد له أن يصبح جميلاً إنه يزيل جزءاً منه ويكحت جزءاً آخر ويهذّب ثالثاً ثم يمسح التمثال حتى تظهر الخطوط الجميلة في المرمر. وهكذا أنت: انزع منك ما هو زائد وصحح المائل، ونظّف ما اسودّ حتى يصير لامعاً ولا تتوقف عن نحت تمثالك أنت، حتى يظهر فيه اللمعان الإلهي وبريق الفضيلة، وحتى ترى فضيلة الاعتدال وقد تربّعت على عرشها المقدّس.

هل حدث هكذا؟ هل أصبحت ترى على تلك الطريقة؟ هل أصبحت علاقتك بذاتك علاقة خالصة ولا يعوقك عن توحيد ذاتك أي عائق، ولا يختلط بنفسك أي شيء غريب عنها؟ هل أصبحت كلّك نورٌ حقاً؟ ليس من نوع النور ذي الاتّساع والشكل الذي

---

(١) مفهوم الهرب من أهم مفهومات الأخلاق الهلينية وعند الأفلاطونية المحدثة على الأخص. ولكن له أصولاً عند أفلاطون نفسه.

يقاس والذي قد يقلّ وقد يزداد، بل نوراً بغير مقياس لأنه فوق كل قياس وفوق كل كم؟ هل ترى نفسك في تلك الحال؟ إذا كان نعم، إذاً فقد أصبحت عيناً تنظر، فثق بنفسك وحتى إن كنت لا تزال هنا، إلا أنك قد صعدت، ولم تعد لك حاجة إلى دليل يقودك، وما عليك إلا أن تثبت نظرك وأن ترى[1].

ذلك أن عين النفس هي العين الوحيدة القادرة على رؤية الجمال العظيم. ولكن إذا حدث وأقبلت على التأمل دون أن تنظف ويذهب عنها غمص الرذيلة أو أن تكون لا تزال ضعيفة أو أن تعوزها القوة من أجل إدراك الموجودات شديدة البريق إن كانت لا ترى شيئاً حتى وإن وضعت أمام موجود يمكن أن تراه، ذلك أن العين ينبغي أن تكون مماثلة ومشابهة للموجود المرئي حتى تستطيع تأمّله. فلن ترى عين الشمس إلا إذا أصبحت شبيهة بالشمس ولن تستطيع نفس رؤية الجمال إلا إذا أصبحت جميلة[2].

فعلى كل كائن إذن أن يصير أولاً إلهياً جميلاً إن كان يطمح إلى تأمل الإله وتأمل الجمال وهو سيتجه أولاً في صعوده إلى العقل وسيدرك أن في العقل تكون كل المثل جميلة وسيقرر أن هذا هو الجمال. أما ما بعد الجمال، فإننا نسميه باسم طبيعة الخير والجمال يقف أمامه.

ولنلخص فنقول أن المبدأ الأول هو الجمال. ولكن إذا أردنا تقسيم المعقولات فإنه ينبغي أن نميز بين الجمال، الذي هو مكان المثل، وبين الخير الذي هو فوق الجمال والذي هو مصدره ومبداه. وإلا فإنه يمكن أن نبدأ بأن نجعل من الخير والجمال شيئاً واحداً ونفس الشيء. وعلى أي حال فإن الجمال يقيم هناك.

وصار علم التصوف في الملة علماً مدوّناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دوّنت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك.

ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها والروح من تلك العوالم.

وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال

(١) هذه هي النظرية الحدسية في الادراك الفلسفي.
(٢) لاحظ في كل هذا مبدأ الشبيه يعرف بالشبيه.

الحس وقوي الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الإلهي. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها.

١١٣ ـ التصوّف[١]

مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل وقيل تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الشريعة، وقيل ترك الاختيار، وقيل بذل المجهود والأنس بالمعبود. وقيل حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل الاعراض عن الاعتراض، وقيل هو صفاء المعاملة من الله تعالى وأصله التفرّغ عن الدنيا، وقيل الصبر تحت الأمر والنهي، وقيل خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرف، وقيل الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والإياس مما في أيدي الخلائق.

١١٤ ـ في إثبات الصانع[٢]

في أن هذا المطلوب صعب جداً من وجه، سهل جداً من وجه، وذلك أن مطلوبنا هذا من أصعب الأشياء وأبعدها عن العادات وأقصاها وهو مع ذلك أظهر الأشياء وأجلاها وأوضحها وأبينها. ولكن بوجه دون وجه أم ظهوره فمن قبل الحق نفسه لأنه نير وأما غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلالها.

وقد ضرب الحكيم لهذا مثلاً فقال: إن العقل يلحقه من الكلام إذا نظر إلى الحق الأول ما يلحق عيون الخفاش إذا نظر إلى الشمس ولذلك درج أبناء الحكمة إلى هذا المطلوب وراضهم بالرياضيات وعالجهم بالعلاجات حتى أمكنهم أن يلحظوه، بنحو ما

---

(١) الجرجاني: التعريفات، ص ٥٢. (٢) هذا النص لابن مسكويه من كتابه الفوز الأصغر.

يستطيع المخلوق أن يلحظ إلى خالقه ولا سبيل إلى هذا النظر إلا بهذا الوجه وهذه الطريقة من التدريج والارتياض.

وقد ظن كثير من الناس أن الحكماء ستروا هذا الأمر عن الناس وكتموه ضناً وبخلاً وليس الأمر كذلك بل الصورة على ما ذكره الحكيم في المثل الذي ضربه فلا بد إذاً - على ما ذكر - من الترقي فيه من أسفل إلى فوق والصبر على الدرجات التي بين الحضيض والذروة كما سنورده على طريق الإجمال وعلى طريق الإشارة إلى الأصول.

وأما السبب الذي من أجله لحقتنا هذه الآفة في عيون عقولنا من الغشاوة والضعف فهو ما بينّ في المباحث الفلسفية.

إن الإنسان آخر الموجودات وإن التركيبات تناهت إليه ووقفت عنده وتكثرت الأغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النيّر، أعني العقل الذي به يدرك هذا المعنى البسيط.

وذلك أن البسائط الأولى ابتدأت من الوحدة إلى الاختلاط والتكثر، ولم يكن ذلك بلا نهاية إذ الأمور التي تخرج إلى الفعل تكون أبداً متناهية فلما بلغت الإنسان تناهت ووقفت ولما حصل الإنسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في أنفسها أوائل آخرة عنده وقد ذكر الحكيم ذلك في كتابه المسمى «سمع الكيان» (ويقصد السماع الطبيعي) إذ يقول: ما هو أول عند الطبيعة التي هي أقرب الأمور إلينا فما ظنّك بالأمور الإلهية التي هي على غاية البعد منّا وبينها وبين الطبيعة يوم عظيم.

فبالواجب يلزمنا - إذا هممنا - بالنظر في المعنى الشريف أن نراضي أولاً بالطبيعيات ونتدرج منها إلى ما بعدها من المراتب إلى أن نصير إلى آخر الفلسفة بالصبر الدائم والرياضة الطويلة عالمين أن لا طريق لنا إلى ما نرومه إلا بهذا الوجه وعلى هذا السبيل.

قال أفلاطون : من التمس أمراً، لا بد له من الوصول إليه، صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة. وإنما قال أفلاطون ذلك لما نظر إلى حاجته إلى علم حقائق الأشياء والانتهاء فيها إلى معرفة أسبابها ومبادئها الأولى إلى أن يبلغ المبدأ الأول على الاطلاق أعني الذي لا مبدأ له بتّة.

واعلم أن الإنسان إنما يدرك حقائق الأمور بنحوين وعلى طريقين : أحدهما : ما يدركه بالحواس الخمس أعني الصورة الحيوانية التي تستغني عن مادة وموضوع وهي التي

تشاركنا في إدراكها البهائم والحيوانات كلها، والآخر منها ما يدركه بالعقل وهو ما يختص به الإنسان ويتميز به عن البهائم ويفضل عليها وهذا الإدراك لا يكاد يخلص له دون أن يشوبه الإدراك الحسّي إلا بالرياضة الطويلة وذلك أن الحس معنا منذ أو كوننا والصور التي نستفيدها منه راسخة في نفوسنا بالأوهام التي هي تابعة للحواس. فإذا أردنا أن ننظر في المعنى العقلي لندركه عارضنا تلك الصور الحسية في أوهامنا لغلبتها علينا وألفنا لها فلم تدعنا ما نرومه من ذلك.

ولأجل ذلك إذا هممنا بإدراك العقل نفسه أو النفس الناطقة أو غيرها من الأمور المفارقة للمادة لم نتمكن من ذلك إلا بأن نتصور ونتوهم حالاً جسمانية أو صوراً طبيعية مما ألفناه واعتدناه وكذلك تكون حالنا إذا أردنا أن ننظر فيما بعد ذلك وهي كرة الفلك التاسع، أعني جرم الكل هل هناك خلاء أم ملاء؟ فإن النظر البرهاني يوجب أن ليس هناك خلاء ولا ملاء إلا أن تصور ذلك صعب علينا لما ذكرته. فنحن نعالج أنفسنا في تحصيل ذلك فلا تكاد تذعن به مع إيجاب العقل إياه وهذه حالنا في تصور أشياء كثيرة تجري هذا المجرى وذلك كله لانطباعنا بالحس والفناء إياه منذ مبدأ كوننا.

فإذا ارتضنا بالرياضات وتعالجنا بما فتح عيون عقولنا وأدمنا النظر إلى المعقولات حتى نألفها وانقطعنا عن الحس بقدر الامكان. ظهر لنا شرف المعقولات وفضلها المحسوسات وظهر لنا ظهوراً بيّناً أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المموّه عن الشيء المحقق وذلك أن الحواس كلها وإن كانت تدرك محسوساتها بلا زمان ولا تمويه فإن تلك المحسوسات كلها متبدلة سيالة لا تلبث على حال واحدة ولا قدراً يسيراً من الزمان لأنها ذوات هيولي تتفاضل بالأقل والأكثر والأشد والأضعف وتتغير بأنواع الحركات فإذا أدرك الحس شيئاً منها فظن أنه قد حصله لم يلبث أن يتبدل ويتغير عما كان عليه.

ومثال ذلك أن العين إذا أدركت شيئاً من المبصرات في حال من الزمان فإنها في الحال الثانية تصير غير الأولى بحركة الهيولى وسيلانه وتبدله وقبوله الحركة كالناظر إلى صورة زيد فإنه كان في الحال الأولى من نظره إليه على قدر من اعتدال التركيب وله قسط مزاج العناصر ولأن الحرارة التي تتحرك دائماً وتعمل في رطوبته وتحلل منه بخارات ويعتاض البدن غيرها تارة من الهواء ومرة من الأغذية فهو في الحال الثانية على غير ذلك من الاعتدال وفي غير تلك الصورة من المزاج وإن كان يخفى على الحس فليس يخفى على العقل أنه كذلك وهذه حال كل مشاهد مدرك بالحواس من هذا العالم الكوني.

وأما المعقولات فإنها ثابتة أبداً، غير متنقلة ولا متحركة ولا قابلة شيئاً من أنواع التغيرات ولهذا كان أفلاطون يسمي عالم الحس العالم السوفسطائي أي المموّه ولذلك أرذله العلماء وتهاونوا به وطلبوا المعقولات وعظّموها ولحقوا بها.

فنحن إذاً محتاجون إلى أن نعظّم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغالطنا عن المعقولات الصحيحة وهو تظلم عسير شديد لأنه مفارقة العادة ومباينة العامة في كثير نظرها وعلمه صعب والعمل بموجبه أصعب لأن الإنسان كأنه يستأنف لنفسه وجوداً غير وجوده الأول. ولكن ثمرة لذته غير منقطعة وعاقبته شريفة والظفر بما يؤدي إليه هو الملك الذي لا يزول والنعيم الذي لا يبيد وآخر ما يفضي إليه الجنة والقرب من الله جل ثناؤه ومجاورته مع الملائكة وسنومىء إلى تلك الحالة إيماء أكثر من هذا في موضعه من هذا الكتاب ولأجل صعوبة هذا المرام رتبت له هذه المراتب التي ذكرتها وهي المسماة بالعلم الأدنى والعلم الأوسط والعلم الأعلى.

وقد بدأت منها بأقربها إلينا فعملت له منازل تبتدىء بأولها وتنتهي إلى آخرها ومن حيث لا تتخطى منزلة إلى اختها إلا بعد تحصيلها وبعد الاشتمال عليها وكل عمل بما يليه حتى بلغت به الغاية القصوى.

فأما من لم يبتدىء بالرياضيات فيتدرب بها، ثم بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة ثم بالطبيعيات ثم بما بعدها على الترتيب إلى أن يصل إلى أقصى الغايات فليس يستحق اسم الفلسفة، بل إنما يشتق له اسم من المرتبة التي ارتضى بها ووقف عندها. أعني أنه يسمى مهندساً أو منجماً أو طبيباً أو منطقياً أو نحوياً أو غيرها من أجزاء الفلسفة فأما من ارتضى بجميعها وبلغ أقصاها فيسمى فيلسوفاً في اتفاق الأوائل على إثبات الصانع جل ذكره وأنه لم يمتنع أحد منهم عن ذلك.

ولأجل ما ذكرته لم يختلف أحد منهم عن ذلك ممن استحق هذه التسمية في إثبات الصانع عز وجل ولا حكي عن أحد منهم أنه جحده أو أنكر شيئاً من صفاته التي يستحقها من البشر بقدر طاقتهم أعني الجود والقدرة والحكمة فإن فرفوريوس قال كلاماً هذه حكاية ألفاظه :

إن أحد الفصول البينة للعقل التي قال بها من اتبع الحق من اليونانيين. وأما من لم يقل به فإنهم لا يستحقون الذكر. وقد أوقعهم ذلك مراراً كثيرة في ضد ما يدركه العيان

على أن هؤلاء أيضاً لم يثبتوا قولهم هذا على الأصل ولا خطر في أول عقولهم بل إنما وقعوا فيه لبنيانهم أمرهم على غير أساس صحيح ثم لما رأوه متناقضاً اضطروا إلى أن يضيعوا له هذا الأصل الفاسد مكابرة لعقولهم وأنا لا أرى مناقضة من هذه الحالة ولا أكلم من عقله ثابت على حد الطبيعي فقط حتى أراه قد قواه وهذّبه وأعانه بالتدرب والارتياض ودوام لزوم الحق فهذا نص كلام فرفوريوس.

وهو موافق لما ذكرته عن القوم وبالواجب وقع هذا الاتفاق بينهم لأن الإنسان متى ارتضى بما ذكرناه، ثم استرسل إلى العقل وسلك به صار مفارقاً للحس والأوهام التابعة له أفضى به إلى ما أفضى بغيره من أهل الحكمة ووقف به حيث وقفوا وراى ما رآه الحكماء ودعا إليه الأنبياء عليهم السلام. فإن جميعهم إنما أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة السياسات الإلهية بالأزمنة والأحوال وجعلوا الخواص من الناس على طريقة الأدب والفهم. فإن الأنبياء - صلوات الله عليهم - منزلتهم من نفوس الناس منزلة الأطباء من الأبدان فهم يعالجون الناس معالجة الأطباء للمرضى وذلك أن كثيراً من المرضى يحتاج أن يعالج بالكره وربما هدد بالضرب بل ربما أوقع به ليقبل ما ينفعه إذا لم يكن هناك منه فهم لما يشير به الطبيب ولذلك لا يشتغل معه بذكر العلة التي من أجلها يناول المكروه ويمنع المحبوب لأن جدوى ذلك عليه قليلة ولأن فهمه بعد عن تحصيله.

وكما أن كثيراً من المرضى إذا برأ على تدبير الطبيب يحمله الهوى على التأوّل لشهواته فيخرج له طريقاً من مصالحه وإن كانت حارة له كذلك حال كثير من أهل النظر تحملهم العادات واستثقال ما ذكرته من فطام النفس عن أحكام الحس. وصعوبة النظر بمجرد العقل عن تأول ما أمر به الحكيم وشرعه الرسول - عليه السلام - لا سيما أن يضاف إلى ذلك حب غلبة أو طلب رياسة فيردونه إلى الأمر السهل الأقرب مع ما فيه من نيل اللذة ثم يجدون لا محالة انبعاثاً على ذلك التأويل وحده مسرعين أحوالهم فحينئذ يكثر الخلاف وتفترق الناس ويتأول من استطاع التأويل لنفسه مذهباً في الشهوات ويضطرون إلى ثلب من خالفهم ومنقصته والخروج من ذلك إلى عداوته ومحاربته.
وسنورد بمنة الله من الحجج البالغة على ما شرطناه من الايجاز والاختصار ما يعلم به أن ضرورة البرهان تقوم كل نظر حق النظر إلى التوحيد والاقرار بالصانع الأول الأحد الذي أبدع الأشياء كلها وتعالى عنها علوّاً كبيراً وأن القوم الذين علّمونا إياها لم يكونوا لينتحلوا غيره ويعتقدوا سواه فجلّ عن مشابهة النظير والمثيل.

١١٥ ـ في الاستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه جلّ وعزّ

قد قلنا إن الأجسام الطبيعية أقرب الأشياء التي يبحث عنها إلينا. لأننا بعضها ومناسبون لها وكذلك نحسّها بالحواس الخمس. وذلك أن كل حاسّة إنما تحس من الأمور بما لاءمها لأن لكل حاسة اعتدالاً موضوعاً لها. فإذا ورد عليه من جنسه ما يخالفه بكيفية ما أحس به مثال ذلك أن الذوق يحس بالرطوبة للرطوبة المخالفة والسمع يحس بالهواء للهواء المخالف واللمس يحس بالأرض للأرض والبصر بشعاع ناري لشعاع ناري وهكذا فأما الشم وهو الخامس فإنه مركّب لأنه أدرك البخار والبخار مركّب من الهواء والماء وينبغي أن يذكر حال واحدة منها ليستدل بها على أحوال الباقيات.

فأقول : إن الهواء الموضوع لتجويف الأذن له اعتدال موافق لقبوله فإذا تغير بهواء آخر يطرقه مما فيه حركة وإقراع، أحس به الإنسان وكذلك حال الرطوبة الموضوعة للسان.

وأقول الآن : إن لكل جسم طبيعي حركة تخصه وذلك أن الجسم ما كان منه موجوداً وما كان منه متكوناً فإنما قوامه بصورته الخاصة وصورته الخاصة به هي المقومة لذاته وذاته هي طبيعته، وطبيعته هي مبدأ حركته الخاصة وهي التي تحرّكه إلى تمامه وتمام كل شيء هي ما لاءمه ووافقه وكذلك كل متحرّك يتحرّك إلى تمامه فهو بالشوق والذي يشتاق إليه فهو معلول بما يشتاق إليه والعلة تتقدم على المعلول بالطبع فلذلك صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع جل ذكره.

ونعود فنقول : إن الحركات المطلقة للأجسام الطبيعية هي ست: حركة الكون والفساد والنمو والنقصان والاستحالة والنقلة.

وذلك أن الحركة نقلة وتبدل ما. والتبدل في الجسم لا يخلو أن يكون إما بمكانه وإما بكيفيته وإما بجوهره. أما التبدل بالمكان فإما أن يكون بكله او بجزئه. فإن كان بكلّه كانت حركته مستقيمة وإن تبدل بجزئه كانت حركته مستديرة ويعرض للمستدير أن يتحرك أيضاً ما من محيطه إلى مركزه وإما من مركزه إلى محيطه فإن تحرك من مركزه إلى محيطه كانت حركته نمواً وإن تحرّك من محيطه إلى مركزه كانت حركته ذبولاً.

فأما المتبدّل بالكيفية فليس يخلو أن يحفظ جوهره أولاً يحفظ فإن حفظ جوهره كانت

حركته استحالة وإن لم يحفظ جوهره كانت حركته فساداً وهذه الحركة الأخرة إذا نظر إليها بقياسها إلى الجوهر الثاني أعني ما استحال إليه سمي كوناً.

١١٦ ـ في أن كل متحرك إنما يتحرك من محـرك غيره، وأن متحرك جميع الأشياء غير متحرك

نريد ان نبيّن ان لكل متحرك بحركة من أنواع الحركات محركاً سواه فإن محرّك جميع الأشياء غير متحرك وإنه علّة تمامها وعلّة حركتها فأقول :

إن كل جرم متحرك إنما يتحرك عن محرك ولكنه لا يخلو الجرم المتحرك من ان يكون حيّاً أو غير حي فإن كان حيّاً وادعى مدع أن حركته من ذاته لا من غيره قلنا له : لو كان كذلك لكنا إذا نزعنا جزءاً من أجزائه الشريفة بقيت حركة الحي وحركة الجزء المنتزع جميعاً وليس الأمر كذلك بل هو بالضد. فليس إذن جرم الحي هو المحرك له بل لغيره.

وإن كان المتحرك غير حي فهو إما نبات أو جماد فإن كان نباتاً لزم في حركته ما يلزم في حركة الحي أيضاً. وإن كان جماداً فإنه : إما أن يكون أحد الاستقصات أو أحد مركباتها. فإن كان أحد الاستقصات لزم فيه وإن كان حركته من ذاته لا يقف إذا بلغ موضعه الخاص به إذا انتهى إليه. وإن وقف فيه لزم أن يقف في غيره كما يقف الحيوان حيث يريد وليس الأمر كذلك فليست حركة الاستقصات من ذاتها إذن.

فإن قال قائل : إن حركة الاستقصات إنما هي إلى المكان لطلبها المكان الذي يخصها لأنه هو المطلوب المتشوق وذلك مطلوب متشوق فهو المحرك لطالبه فمن هذه الجهة أيضاً محرك الاستقصات غيرها. ويمكن أن نبني على هذه الجهة أن الحيوان إنما يتحرك بالشهوة أو بالكراهة، أما بالشهوة فليدنو من المشتهى شوقاً وأما بالكراهة فليبعد عن المكروه هرباً منه (فهو) متحرك من غيره.

ثم تنظر في هذا المحرك أيضاً، فإن ألزمه نوع من أنواع الحركة لزم فيه ما لزم في المتحرك الأول ولا يزال كذلك إلى أن ينتهي إلى محرك بنوع من أنواع الحركة.

ويلزم في هذا البحث أنه ليس بجرم لأنا قد بيّنا أن كل جرم متحرك فيكون هذا المحرك الذي لا يتحرك مبدأ وعلة لوجود الأشياء وبه قوام كل جوهر ووجود كل موجود.

وإذ قد تبين ذلك فقد علم أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض وهو في المبدع

الأول بالذات وقد أطلق الحكماء أن كل ما يوجد في شيء بالعرض فهو شيء آخر بالذات وذلك أن العارض في الشيء أثر والأثر حركة ولا بد له من مؤثّر ويرتقي الأمر فيه إلى مؤثر لا يقبل أثراً من غيره بل هو مؤثر فقط فالوجود إذاً ذاتي للمبدع الأول لأنه لم يقبله من غيره ومنه فاض على سائر الأشياء التي دونه وبه قوام صور الموجودات.

وإذا كان الوجود فيه ـ كما قلنا ـ ذاتياً فليس يجوز أن يتوهم معدوماً. فهو واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود وما كان دائم الوجود فهو أزلي وإذا كان كذلك فليس يجوز أن يتوهم شيئاً من أنواع الموجودات لم يتوفر عليه لأنه عز وجل هو الذي فاض به وأعطاه ما دونه فهو إذاً من الوجود في أعلى رتبة، ووجود سائر الأشياء كلها ناقصة عنه ومستفادة منه.

ويمكن أيضاً أن نبين أن كل متحرك فإنما يتحرك حركة طبيعية أو غير طبيعية. فإن كانت حركته طبيعية فالطبيعيات هي التي تحركه كما بيّن ذلك في كتاب السماع الطبيعي وإن كان حركته غير طبيعية فهي تتحرك إما بإرادة وإما بقهر، فالتحرك بإرادة إنما يحركه الشيء المراد كما بيّنا والمتحرك بالقهر يحركه الذي قهره، فكل متحرك إذاً يتحرك من محرك غيره وكذلك تكون حال الغير إلى أن يصل إلى محرك لا يتحرك وهو أول المحركين.

وأيضاً فقد كان تبين أن لكل جسم طبيعة وتبع ذلك أن له حركة أيضاً إذ الحركة آية الطبيعية. فليس يجوز أن يكون المحرك الأول متحركاً لأنه لو كان متحركاً كان له محرك ولم يكن أولاً، وقد قلنا إنه أول فهذا خلف ومن هنا تبين أنه ليس بجسم لأن الجسم متحرك ويلزمه ما ذكر.

١١٧ ـ في أنه واحد

فأما أنه واحد، فإنه يتبين على هذه الجهة فنقول انه لو كان الفاعلون أكثر من واحد للزم أن يكونوا مركبين وذلك أنهم اشتركوا في أنهم فاعلون واختلفوا في الذوات ولا بد من أن يكون الشيء الذي به خالف أحدهم الآخر غير ما وافقه له، فيجب أن يكون كل واحد منهم مركباً من جوهر وفصل. والتركيب حركة لأنه أثر ولا بد له من مؤثّر على ما بين من قبل فيجب من ذلك أن يكون للفاعل فاعل وهذا يمر بلا نهاية فبالضرورة يرتقي إلى فاعل واحد.

ويعرض في هذا الموضوع، بعد أن نحقق أن الفاعل واحد ـ موضع شك وهو أن

يقول القائل: كيف يمكن أن تحدث أفعال كثيرة مختلفة من فاعل واحد لا سيما وفي تلك الأفعال ما هو متضاد أيضاً لأنه من البيّن أن الواحد البسيط يفعل فعلاً بسيطاً.

فنقول: إن الجهات التي يمكن بها أن يفعل الفاعل الواحد افعالاً مختلفة كثيرة اربع جهات:

احدها: ان يكون مركباً من اجزاء وقوى كثيرة.
والثاني: ان تكون افعاله في مواد مختلفة.
والثالث: أن تكون أفعاله بالآلات.
والرابع: أن تكون افعاله ليس بذاته فقط، بل بمتوسطات من أشياء اخر.

أما التركيب من أجزاء وقوى كثيرة فمنزلة الانسان الذي يفعل افعالاً بعضها بالشهوة وبعضها بالغضب وبعضها بالعقل.

وأما الذي يفعل افعالاً كثيرة بالات كثيرة فمثل النجّار ينحت بالقدّوم ويثقب بالمثقب.

وأما الفاعل الذي يفعل أفعالاً كثيرة في مواد مختلفة كالنار تلين الحديد وتصلب الطين.

وأما الذي يفعل أفعالاً كثيرة بعضها بذاته وبعضها بتوسط أشياء غيره على طريق العرض فبمنزلة الثلج يبرد بذاته ويسخن بطريق العرض وتوسط غيره وذلك أنه يكثّف بذلك التبريد فيقبض فيحقن الحرارة ويسخن الشيء المبرد فيكون إسخان الثلج بتوسط غيره.

وليس يمكن أن يكون الفاعل ذا قوى كثيرة لأنها توجب الكثرة والتركيب وقد ابطلنا ذلك. ولا يمكن ايضاً ان يفعل افعالاً كثيرة بالات كثيرة لأن تلك الألات الكثيرة لا تخلو من أن تكونَ مفعولة فعلى أي وجه فعلها الواحد؟ وهذا محال.

وإن لم تكن مفعولة وجب من ذلك ان يكون أثر من غير مؤثّر وهذا محال كما بيّنا ولا يمكن أن تكون كثرة الأفعال لكثرة المواد لأنه يلزم في المواد أن تكون مفعولة أو غير مفعولة. والكلام عليها كالكلام على ما تقدمه. فلم يبق إلا أن يقال: إن السبب في كثرة الأفعال أن الواحد يفعل بعض أفعاله بذاته وبعضها بتوسط شيء وأشياء.

وأول من اخترع هذا الرأي على ما ذكره فرفوريوس أرسطوطاليس (حيث) قال: وذلك

ان أفلاطون كان يقول بالصورة فلزمته الكثرة فبيّن من هذا المذهب أنه واحد فاعل أوّل. وجميع ما حكيناه في هذا إنما هو عن فرفوريوس الصوري.

١١٨ - في أنه ليس بجسم

وقد تبيّن مما قدمناه أن الجسم يلزمه الكثرة والتركيب والحركة وكل واحد من هذه يستحيل أن يطلق على الواحد الأول. أما التركيب فلأن اثراً لا بد له من مؤثّر لأن الأثر من باب المضاف. وأما الكثرة فلأنها تضاد الوحدة.

وأما الحركة فلأنها تحتاج إلى محرك كما بيّنا، على أنّا قد كنّا قلنا أن الحركة اثر والأثر حركة ما. ويمكن أن يساق البرهان على أنه ليس بجسم على هذا.

المحرك الأول ليس بمتحرك ولأن عكس السالبة الكلية كلية فيجب من قولنا: لا شيء من المحرك الأول بمتحرك أنه: لا شيء مما يتحرك بمحرك أول... ثم نضيف إلى هذه المقدمة مقدمة أخرى قد صحّحناها أن كل جسم متحرك فتكون النتيجة: ولا شيء من المحرك الأول بجسم. فالمحرك الأول ليس بجسم.

١١٩ - في أنه تعالى وتقدّس أزلي

قد كنّا بيّنّا أن الوجود ذاتي للمبدع الأول وأنه واجب الوجود وهذه حال الأزلي ونقول بوجه آخر: إن المحرّك الأول ليس بمتحرّك وكل متحرك متكوّن محدث. فما ليس بمحدث فهو غير متكوّن لأن التكوّن لا يكون إلا بحركة وما لم يكن متكوّناً فليس بمحدث فلا أول له فهو أزلي.

ويمكن أن ننظم مقدمات هذا القياس على النحو الذي نظّمناه في القياس الأول سواء.

وإذا أمعن الإنسان النظر، فيما قدمناه ووفّاه قسطه من الاستقصاء والرؤية ظهر له شيء واحد منفرد بذاته بريء عن كل مادة تظهر، خلو من كل كثرة تشوب وحدانيته بنوع من الانواع (و) على وجه من الوحدة لا يشبه شيئاً من جميع ما يلحقه التصفح والتأمل. الا أنه لا يجد بدّاً من وصفه والإشارة إليه فيضطر إلى استعمال الألفاظ البشرية بالآلات اللحمية فيستبعد الصفات التي يجدها في المبدعات التي ألفها وعرفها إذ لا سبيل إلى غير ذلك فأحسن حينئذ والأشبه ان يستعمل أحسن ما يقدر عليه من الألفاظ وذلك أنه إذا وجد لفظتين متقابلتين وجب عليه أن يختار أحسنهما ويطلقه على ذلك الشيء الشريف المتعالي

عن كل اسم وصفه كالموجود والمعدوم وكالقادر والعاجز وكالعالم والجاهل وسائر الألفاظ المتقابلة التي تشبه هذه وينبغي له مع ذلك أن يتحرى، فلا يطلق إلا ما أطلقته الشريعة وتعارفته الأمة وجرت به العادة ويجب عليه مع ذلك أن يعتقد أن الشيء الذي يشير إليه أعلى من جميع الصفات التي يصفه بها وأشرف وأفضل لأنه مبدعها وموجدها وأنه غير ممكن لأحد بوجه ولا سبب أن يحيط به علماً ولا يعرف شيئاً فيه لأنه ليس شيئاً مما عرفه من الموجودات بل هو مبدعها.

ومن هذا تبيّن أن الله لا يبرهن عليه بطريق الايجاب بل بالسلب.

١٢٠ ـ في أنه يعرف بطريق السلب دون الايجاب

إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية وهي التي يوجد الشيء بوجودها ويرتفع بارتفاعها.

والله تعالى أول الموجودات كما بيّنا وبرهنّا عليه وهو فاعلها ومبدئها فإذن ليس له أوّل يوجد في المقدمات، وهو أحد فليس له ما يوجد فيها وليس له وصف ذاتي ولا غير ذاتي. فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الايجاب بالبرهان المستقيم.

فأما برهان الخلق على طريق السلب فإنه إنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعاني عنه كما نقول: إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر. كما قلنا: إنه ليس يمكن أن تكون للعالم أسباب لا ترتقي إلى واحد، فقد تبيّن أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها.

وأيضاً فإن الألفاظ إنما اصطلح عليها لضرورة الناس إلى العبادة الموجودة عن موجوداتهم التي جملتها غيره وعن أنواعها وأشخاصها والله تعالى وتقدّس متعال عنها علوّاً كبيراً وهو مباين لجميعها مباينة تامة لا يجمعه وإياها نوع من أنواع الاشتراك. فنحن إذن مضطرون إلى حرف السلب في الإشارة إليه وفي أوصافه، فنقول: ليس هو كذا. أو نقول هو كذا، ولكن ليس كذلك كما نقول: ليس هو العقل ونقول هو عالم وليس هو كالعالمين وقادر لا كالقادرين.

١٢١ ـ في أن وجود الأشياء كلها إنما هي بالله عز وجل

كنّا بيّنا أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض وأنه في الباري سبحانه وتعالى بالذات

وأوجبنا منه أنه ازلي وأن الأشياء نالت الوجود منه وأنها ناقصة عنه إذ كان المعلول لا يمكن فيه أن يساوي العلّة. وذكرنا أن بعض الأشياء نال الوجود بلا متوسط.

ونحن الآن قائلون: إن الوجود الأول الذي ظهر منه إنما حصل للعقل الأول المسمّى العقل الفعّال ولذلك هو تام الوجود باق أبداً. ثابت على حالة واحدة لا تتغير لأن الفيض متّصل به أبداً لأزلية مفيضة وسعة جوده فالعقل إذن أبدي الوجود وهو تام بالاضافة إلى الوجودات التي دونه فأما بالاضافة إلى المفيض عليه للوجود فإنه ناقص عنه بالضرورة كما قلنا.

ولما كان وجود النفس بواسطة العقل، حصل ناقص الوجود بإضافته إلى العقل واحتاج إلى الحركة شوقاً إلى تمامه وتشبُّهاً بالعقل وهو تامّ بالاضافة إلى الأجسام الطبيعية.

ولما حصل الفلك موجوداً بواسطة النفس كان ناقص الوجود بالإضافة إلى النفس فاحتاج إلى الحركة التي يستطيعها الجسم وهي حركة المكان. فصارت الحركة الدورية هي التي تتم له الوجود الدائم الذي قدره الله له. ولما انتهى الوجود إلى أجسامنا، كان بتوسط الفلك وأجزاءه وكواكبه فضعف جداً وقلّ. وحصلنا من الوجود الجسمي على التكون الذي حصل هو كالوجود إن كان غير باق ولا ثابت على كل حال واحدة ولا طرفة عين. بل إنما وجوده بالحركة والزمان على طريق التكوّن. وإذ قد تبيّن ذلك فقد وضح أن مراتب الموجودات كلها إنما حصلت على ما هي عليه بالله تعالى. وأن وجوده الفائض ولقوّته السارية هو الذي يحفظ نظام العالم كله. ولو توهّم متوهم أن الله سبحانه قد أمسك عن هذا الفيض بالجود لما وجد شيء من العالم ولعدم كله للوقت والحال.

وكذلك قلنا لمّا نظرنا في الجواهر بقياس بعضها إلى بعض وبحسب نظرنا في الطبيعيات أن الجوهر هو القائم بنفسه، المكتفي بذاته وانه القابل للأعراض المتضادة من غير أن يفسد بفسادها.

والآن لما صرنا ناظرين في الجواهر بقياس إلى مبادئها إلى أن يترقى بها إلى المبدع الأول لم نستطع أن نقول إن الجوهر قائم بنفسه. وكيف يقوم بنفسه ولو توهّم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشى واضمحل وسنبين ذلك فضل بيان بمثال نورده. فنقول:

كل جوهر مركّب فإنما تركيبه من هيولى وصورة. والصورة إنما هي تصير في الهيولى بالتركيب والتركيب حركة ومحركها غيرها. كما بيّنا وليس يمكن في الهيولى أن توجد

وحدها معرّاة عن الصورة ولا في الصورة وحدها أن توجد بلا هيولى. وقد بيّن ذلك واستقصى عليه في موضعه ولا حاجة بنا إلى ذكره. وإذ بان ذلك فقد علم أنهما مضطران إلى موجد يوجدهما معاً ومركب يؤلفهما في حال الابداع وقد تقدم البيان على أن التركيب حركة وكل متحرك إنما يتحرك من محرّك الى أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك وانه واحد أزلي سبحانه وتعالى.

فأما الهيولى الثابتة أعني الموضوعة للصور الطبيعية فإن الطبيعة مشتملة عليها وهي ذات قوة إلهية نافذة في جميع الأجرام تحرّكها إلى تمامها وإنما القوة الإلهية ليست تكل ولا تعجز.

١٢٢ ـ في أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لا من شيء

قد ظن قوم لا دربة لهم بالنظر انه لا يكون شيء من الأشياء إلا من شيء وذلك لما راوا ان الإنسان لا يكون إلاّ من إنسان والفرس لا يكون إلا من فرس حكموا أنه لا يكون شيء إلا من شيء. ولجالينوس الطبيب فيه كلام وللإسكندر في نقضه كتاب مفرد، بيُن فيه أن المتكوّن إنما تكون لا من شيء ونريد أن نبيّن ذلك ونوضحه بقول وجيز فنقول:

إن الأشياء المتكوّنة إنما تتبدّل بالصورة حسب فأما الموضوع للصورة فلا يتبدل بنفسه. وقد بيُن الحكيم ذلك ودل على أن الصورة تنقاد على أمر ثابت لا يتغيّر ليقبلها واحد بعد آخر. فالأشكال كلها والصور الهيولانية بأسرها إنما هي محمولة في أجرام. والجرم الموضوع لها إنما يتبدل كيفية بكيفية، وصورة بصورة، وليس يخلو ـ إذا استبدل بصورته ـ أن تبقى الأولى فيها مع حدوث الثاني او ينتقل عنه إلى جرم آخر او تبطل البتة.

فإن ادّعى مدع أنها تبقى في الجرم مع حدوث الثاني كانت دعواه محالاً، لأن الصور المتضادة والأشكال المختلفة لا تجمع في محل واحد. وإن ادّعى مدع أنها تنتقل عنه كان أيضاً محالاً لأن نقلة المكان إنما تكون للأجرام فأما الاعراض فإنها لا تصح فيها النقلة إلا أن تكون في حواملها وذلك بطريق العرض وهذه أمور قد كشف عنها وبيّن امرها وليس من شرطنا إطالة الكلام فيها.

وأيضاً فإنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً منه بشيء آخر لم يكن تام الوجود لأن التام هو ما لا يمكن ان يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده وذلك في أي شيء كان لأن التام في العظم عموماً لا يوجد عظم خارجاً منه والتام في الجمال هو الذي لا يوجد

جمال من نوع جوهره خارجاً منه وكذلك كل ما كان من الأجسام تاماً لم يمكن أن يكون من نوعه شيء آخر غيره مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الأخرى إذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره فإذاً هو منفرد الوجود وحده فهو واحد من هذه الجهة.

١٢٣ - (نفي الضد عن الله تعالى)

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضد وذلك يتبين إذا عرف معنى الضد:

فإن الضد ما بين الشيء فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلاً ولكن ليس كل مباين هو الضد. فإنه إن كان الشيء ضد الشيء في فعله لا في سائر أحواله فإن فعليهما فقط بهذه الصفة، وإن كانا متضادين في جوهرهما فجوهرهما في هذه الصفة.

وإن كان الأول له ضد فهو من ضده بهذه الصفة فيلزم أن يكون شأن كل واحد منهما أن يفسد وأن يمكن في الأول أن يبطل عن ضده ويكون ذلك في جوهره. وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وبقاؤه في جوهره غير كاف في أن يبقى موجوداً ولا أيضاً يكون جوهره كافياً في أن يحصل موجوداً بل يكون ذلك بغيره وأما ما أمكن أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزلياً وما كان جوهره ليس بكاف في بقائه أو وجوده فلوجوده أو بقائه سبب آخر غيره فلا يكون أولاً وأيضاً فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده فعدم ضده إذن هو سبب وجوده فليس إذن هو السبب الأول على الإطلاق.

وأيضاً فإنه يلزم أن يكون لهما أيضاً حيث ما مشترك قابل لهما حتى يمكن بتلاقيهما فيه أن يبطل كل واحد منهما الآخر. أما موضوع أو جنس وشيء آخر غيرهما ويكون ذلك ثابتاً ويتعاقب هذان عليه فذلك هو أقدم وجوداً من كل واحد منهما.

وإن وضع شيئاً غير ما هو بهذه الصفة ضد الشيء فليس الذي يضعه ضداً بل مباينة الضد ونحن لا ننكر أن يكون للأول مباينات أخرى سوى مباينة الضد وسوى ما يوجد وجوده، فإذاً لا يمكن أن يكون موجود ما في مرتبة وجوده لأن الضدين هما في مرتبة واحدة من الوجود فإذاً الأول منفرد بوجوده لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده فهو إذاً واحد وهو مع ذلك منفردٌ أيضاً برتبة واحدة فهو أيضاً واحد من هذه الجهة.

١٢٤ ـ (وحدانية الله)

وأيضاً فإنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به فإنه إذا كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره أسباباً لوجوده على جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود المتركب منهما وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً وكان لا سبب لوجوده أصلاً.

فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم ولا يكون جسماً أصلاً.

فهو أيضاً واحد من هذه الجهة وذلك أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو ما لا ينقسم فإن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد من تلك الجهة وإن كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره.

١٢٥ ـ (وجود الله)

وعلى هذا إذ كان الأول وجود أكمل وجود كان أيضاً أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة وكلما كان وجوده أتم فإنه إذا علم وعقل كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم إذا كان المعقول منه في نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه فعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده وإن كان ناقص الوجود كان معقوله في نفوسنا معقولاً أنقص.

١٢٦ ـ إدراك الله مستحيل

فإن الحركة والزمان واللانهاية والعدم وأشباهها من الموجودات فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود.

والعدد والمثلث والمربع وأشباهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجوداً فلذلك كان يجب في الأول إذ هو في الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً ونحن نجد الأمر على غير ذلك فينبغي أن تعلم أنه من جهته غير معتاد الإدراك إذ كان في نهاية الكمال ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوّره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده. فإن أفرط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام.

وكما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها به يصير سائر المبصرات مبصرة وهو السبب في أن صارت الألوان مبصـرة ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر كان إدراك البصر له أتم.

ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر كان إبصارنا له أضعف ليس لأجل خفائه ونقصه بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة ولكن كماله بما هو نور، يبهر الأبصار فتحار الأبصار عنه.

كذلك قياس السبب الأول والعقل الأول والحق الأول وعقولنا نحن ليس نقص معقول عندنا لنقصانه في نفسه ولا عسر إدراكنا لعسره في وجوده لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره.

فبقي أن نقول: إن الأول يبطل بحدوث الثاني وإذا بطل الأول فإنما صار من وجود إلى عدم وإذ اثبت في الصورة الأولى أنها تصير من الوجود إلى العدم كان ذلك أيضاً في الصورة الثانية الحادثة واجباً، أعني أنه صار فيه العدم إلى الوجود وإلا لزم فيه: إما أن يكون موجوداً في محله ذلك وإما منتقلاً إليه من محل آخر وقد أبطلنا هذين فبقي أن تكون الأشياء المتكونة كلها أعني حدوث الصورة والتخليط وسائر الأعراض والكيفيات إنما حدثت لا من شيء.

وقد أطلق الحكيم أن الموجود من موجود وهذا بيِّن لأن الله تعالى لو كان أبدع الموجود من موجود لكان لا معنى للإبداع. إذ الموجود موجود قبل الإبداع، وإنما يصح الإبداع في الموجود إذا كان لا من موجود أعني العدم.

وإن ارتقينا من الأمور القريبة إلينا تبيَّن لنا ما نرومه عن قرب. وذلك أن كل كائن فإنما يكون عما لم يكن ذلك الشيء مثل ذلك الحيوان، فإنه يكون من غير حيوان!! إذ الحيوان يكون من مني والمني إنما يقبل صورة الحيوان شيئاً بعد شيء ويستبدل بها من صورته الأولى. وكذلك المني يكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء من النبات والنبات من الاستقصات والاستقصات من البسائط والبسائط من الهيولى والصورة والهيولى والصورة لمّا كانا أول الموجودات ولم يصح وجود أحدهما خلوّاً من الآخر لم ينحلا إلى شيء موجود بل إلى العدم فيكون وجودهما لا عن شيء وذلك ما أردنا أن نبين.

١٢٧ ـ شرح نص مسكويه
في إثبات الصانع

مشكلة الألوهية من المشاكل القديمة قدم العقل البشري ذاته. ويصعب على المرء ان يحدد أي الشعوب أو المجتمعات هو الذي بدأ بحث الألوهية، إذ من المستحيل ان يجد المرء فرداً أو مجتمعاً ما إلا وله موقف من هذه الفكرة: سواء كان موقفه الرافض أو موقف القبول والتأييد: كذلك يصعب على المرء أن يوحد بين الرافضين جميعاً من جهة وأن يوحد ايضاً بين القائلين بهذه الفكرة من جهة اخرى.

ذلك أن فكرة الألوهية فكرة متشعبة: فهناك من قال بالتوحيد. وهناك من قال بالثنائية وفريق قال بالكثرة... أضف إلى ذلك أن درجات التوحيد ذاتها تختلف من فرد إلى آخر... ثم إن النشاط الإلهي والفاعلية الإلهية قد يكون له دور إيجابي في مذهب أو اتجاه وقد لا يكون له هذا الدور والنشاط والفاعلية في اتجاه أو مذهب آخر. كذلك من هؤلاء وأولئك من قال بفكرة الخلق من العدم، ومنهم من أنكر فكرة الخلق كله قائلاً بقدم العالم وحدوثه حدثاً أزلياً... كذلك اختلفت المذاهب في علاقة الله بالعالم. فهناك من قال بوحدة الوجود وهناك من قال بالحلول وآخر قال بأن الله مفارق للعالم وعال عليه... وهناك من قال بأن الله داخل الكثرة بينما نجد في المقابل أولئك الذين يقولون إن الكثرة داخلة في الله... تيارات متعددة ومتباينة يصعب على المرء كما أشرنا في البداية أن يضعها في إطار واحد أو إطارين. فالتيارات متعددة ومتباينة وكلها عالجت قضية الألوهية بطرق متباينة.

ومسكويه كفيلسوف مسلم عالج القضية في كل ما كتبه بوجه عام وهنا في هذا الكتاب «الفوز الأصغر» نجد أنه بدأ أول ما بدأ كتابه بإثبات وجود الصانع.

وقبل أن نشرح النص نود أولاً أن نثير الانتباه ونلفت النظر إلى كلمة الصانع. ذلك أن هذا المصطلح وإن كان يتفق مع الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص وبعض المذاهب الأخرى بوجه عام إلا أننا نرى أن مسكويه لم يكن موفّقاً في استخدام كلمة «الصانع» لما لها من دلالة بعيدة كل البعد عن الفكر الفلسفي الإسلامي «المحض» لأن الصناعة كما نفهمها في الفلسفة اليونانية تعني «النحت» والتصوير والتشكيل والمحاكاة لكنها لا تعني البتة «الخلق» فإذا كان مسكويه يقصد من كلمة «الصانع» المعنى الأخير فلماذا لم يستخدم

بدلاً من هذا اللفظ لفظاً آخر مثل «الخالق» أو الله أو الموجد إلى آخر هذه الألفاظ التي لها دلالة معينة.

أما إذا كان يهدف من استخدامه كلمة «الصانع» المعنى اليوناني فهذا أمر آخر. وفي هذه الحالة يكون لنا منه مواقف أقل ما يقال فيها أن مسكويه لم يكن آنذاك فيلسوفاً معبّراً عن الروح الإسلامية تلك الروح التي تقول بالخلق بالايجاد من العدم تقول بأن الله فاطر كل شيء.

صحيح أن كلمة الصنع وردت مرة واحدة في نسبتها إلى الله حيث نقرأ في سورة النحل: ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء أنه خبير بما تفعلون ﴾ (١٨/ النحل).. لكنّا إذا استثنينا هذا الاستخدام واستقربنا كلمة الصنع الواردة في القرآن الكريم: سوف نجد أن لها معنى سيئاً تماماً. فهي قد تشير إلى الشرك والإفك والكذب تشير إلى اختلاق الإنسان للآلهة وصناعة لها فقد ورد قوله سبحانه: ﴿وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا﴾ (٦٩ ك/ طه). وكذلك ﴿إنما صنعوا كيد ساحر﴾ (١٣٧ ك/ الأعراف). وكذلك.. ﴿ويصنع الفلك وكلما مر عليها ملأ من قومه سخروا منه﴾ (٢٨ ك/ هود).

معنى هذا كله أن كلمة الصناعة تعني إيجاد شيء عن شيء أو أشياء أخرى موجودة. وبهذا المعنى نقول: إن النجار صانع هذه السبورة أو إن هذه اللوحة الفنية من عمل (صناعة) هذا الفنّان. كذلك نقول هذا مصنع للنسيج... الخ. لذلك كله ينبغي أن نكون واضحين ومدقّقين حينما نستخدم بعض الاصطلاحات لك نتحدث من خلالها عن الأفعال الإلهية.

بعد هذه الإشارة السريعة لعنوان القسم الأول عند مسكويه نبدأ الآن بشرح موجز لقوله:

يقول مسكويه: وذلك أن مطلوبنا هذا من أصعب الأشياء... الخ يوضّح مسكويه في هذا النص في البداية أن معرفة الله وإدراكه أوضح من كل وضوح وأغمض من كل غامض. فمن ناحية نجد أن الله في حدّ ذاته ظاهر على ذاته بذاته. فهو أوضح الأشياء وأجلاها وأعظمها وأحسنها. بل إنه وحده، الحقيقة الخالدة الثابتة في هذا الوجود... ومع هذا كلّه فإن إدراك الله من أصعب المسائل وأعقدها والسبب في ذلك هو ما يقرره مسكويه من أننا في البداية لا نتعامل إلا من خلال الحواس وهذه الحواس لا تدرك إلا الشيء المادي ونظراً لأننا قد ألفنا ذلك أضحى الإدراك الحسّي المادي متأصلاً في أعماقنا

واعتقدنا أن الحواس هي كل شيء وأن الماديات هي كل شيء وأن ما لا يناله الحس فغرض وجوده محال.

ولما كان العقل الإنساني قد نشأ بين أحضان هذه الحواس فإنه قد أفاد منها الكثير والكثير.. كيف لا وهو مدين بكل الصور والأشباح والخيالات الموجودة لديه للحس!! لذلك ينشأ العقل معتمداً على الحواس في المقام الأول. ولهذا يصعب على المرء أن يكون عقلاً خالصاً أقصد يصعب عليه أن يصفي عقله من الصور الحسّية يصعب عليه أن يمنع عقله من التأثير بالمحسوسات.

ولهذا فإن هذه المحسوسات كثيراً ما تحول بين العقل وبين إدراك المعقولات الخالصة.

وفضلاً عن هذا كله فإن الله كما يرى مسكويه موجود كامل مطلق لا متناه. وفي المقابل نجد أن الحسّ والعقل متناهيان.

معنى هذا انه يصعب على المتناهي أن يحيط علماً باللامتناهي. ولهذا كثيراً ما يعجز المرء عن إدراك الله لضعف عقله وعجزه وكلاله كما ينص مسكويه.

وقد أفاد مسكويه في هذا الصدد التشبيه الذي ساقه أرسطو في هذا الصدد وهو أن الخفافيش لا تستطيع الرؤية في النور لأن نظرها أضعف من أن يتحمل طاقة هذا النور الذي من شأنه أن يفسد العين أو يحول بينها وبين الرؤية الحقة كذلك الأمر فيما يتعلق بصلة العقل بالنور الإلهي حيث يكون (العقل) عاجزاً عن معاينة الله ومشاهدته. لأن العقل المتناهي لا يستطيع البتّة أن يحيط علماً بهذا اللامتناهي. لذلك ينبغي على العقل أن يعد نفسه لإدراك الله كما يقول مسكويه.

وقبل أن يوضح مسكويه الكيفية التي يعد بها العقل لإدراك الله يشير إلى أن الطبيعة أقصد طبيعة الأشياء تحب دائماً أن تختفي وتغيب عن «النظر» فنحن نعلم أن ما يميّز الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى أنه حيوان ناطق ومع هذا فإن صفة النطق هذه (التفكير) لا تظهر علاماتها على المرء إلا بعد فترة من دبيبه على الأرض بينما هو في البداية يعتقد أن حواسه هي كل ما في الأمر.

وفي مقابل ذلك نحن ندرك الأشياء من خلال أعراضها ونعتقد أن هذه الأعراض بمثابة الصفات الجوهرية والأساسية للشيء... لكن بعد ذلك سرعان ما ينكشف للمرء أن

ثمة فرقاً بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية وأن طبيعة الأشياء تكمن في الصفات الجوهرية لا في الصفات الثانوية أو العارضة ولهذا قيل إن طبيعة الشيء الجوهرية محتجبة خلف هذه الأعراض وهذا هو معنى قول الحكيم (أرسطو) ما هو أول عند الطبيعة فهو آخر عندنا.

ولكي يصل المرء إلى الإدراك الحقيقي للأشياء لا ينبغي له أن يقف عند هذه الأعراض الظاهرة بل ينبغي أن يضرب ببصره وبصيرته إلى الداخل إلى الباطن حيث اللب والجوهر والماهية.

ويرى مسكويه أنه ليس صحيحاً أن الحكماء يضنون ويبخلون على الناس بما لديهم من علم ومعرفة... ذلك أن الحكماء لهم منطقهم وللعامة منطقها الخاص ويصعب على الحكماء أن يرفعوا العامة إلى مستواهم كما أنه لا ينبغي للحكماء أن يهبطوا إلى درجة العامة وإلا لما كانوا حكماء!! أريد أن أقول إن منطق العامة يحكمه التشبيه والتمثيل لأنه يعتمد اعتماداً كلّياً على الحواس والمحسوسات بينما منطق الحكماء يحكمه التجريد وتجاوز المحسوس إلى المعقول... ومن هنا كان سوء الفهم بين الحكماء وبين العامة.

ولذلك سعى مسكويه إلى تجلية الطريق الذي من خلاله يستطيع المرء أن يدرك الذات الإلهية وأن يصل إليها. وهو هنا يسعى إلى تحصين العقل في المقام الأول لكي لا يخسر صعقاً بما يراه أو يشاهده فيما بعد والعقل الإنسان هنا شأنه شأن أي عضو آخر. فكما أن لاعب الكرة لا يكون ماهراً في رياضته إلا عن طريق المران المستمر والاهتمام والتركيز الشديدين على لعبته كذلك العقل الإنساني لا يمكن أن يصل وصولاً صادقاً ويقيناً إلى إدراك الله إلا إذا جهز نفسه وأعدّها لهذه الرحلة الشاقة العسيرة والممتعة في عين الوقت.

يقول مسكويه: . فبالواجب يلزمنا إذا هممنا بالنظر في هذا المعنى الشريف... الخ.

في هذه الفقرة يوضح مسكويه كيفية تدريب العقل على إدراك المعقولات الكلية المجرّدة وهو هنا يتبع نفس البرنامج الأرسطي والأفلاطوني حيث يرى أن العلوم تنقسم في رأيه ثلاثة أقسام:

١ ـ العلم الأدنى.

٢ ـ العلم الأوسط.

٣ ـ العلم الأعلى.

وواضح من خلال هذه التسمية أنها مرتبطة بحسب موضوع العلم. لأن موضوعات العلوم عند مسكويه لا تتعدى ثلاثة أحوال إما أن يكون الموضوع مادياً، وإما أن يكون مفارقاً كلية للمادة، وإما أن يكون ملابساً لها.

أما الموضوع المادي فيقصد به الطبيعة.

وأما المفارق للمادة كلية فهو العلم الإلهي (الفلسفة الأولى).

أما العلم الملابس للمادة (الأوسط) فهو العلم الرياضي أو التعليمي من حيث ان الرياضة في حد ذاتها ليست مادية لكنك لا تستطيع أن تفهمها أو تتصورها إلا من خلال المادة.

وهذا الترتيب يرجع إلى ما هو أقرب منّا وأبعد عن الطبيعة كما أشار من قبل من حيث أن العلم الطبيعي أقرب منّا رغم أن الطبيعة ليست هي الحق الأول أو الحقيقة المطلقة في هذا الوجود لأنها معلولة لعلة أخرى. ولهذا يرى مسكويه ضرورة الصعود من علم العلّة إلى علم المعلول وفي خلال هذا الصعود نجد أن العلم الرياضي يتوسط المادي الخالص والمعقول الخالص حيث يأخذ من هذا بطرف ومن ذاك بطرف آخر.

ولما كان شرف العلم يرجع إلى شرف موضوعه كان العلم الإلهي أشرف الموضوعات قاطبة يليه في الرتبة الرياضيات ثم الطبيعيات. وعلى مستوى العلم الطبيعي ذاته نجد أن البحث في النفس الإنسانية أشرف من كل سائر الأبحاث الأخرى.

ولكي يضمن مسكويه سلامة العقل الإنساني عامة وسلامة إدراكه الذات الإلهية والوصول إليها رأى أن المرء ينبغي أن يتعلم في صباه الرياضيات فيتدرب بها. ثم بالمنطق الذي هو بمثابة قانون أو آله للفلسفة يتمكن المرء من اكتشاف الأخطاء وعدم الوقوع فيها. ثم بعد ذلك يدرس الطبيعيات دراسة جادة وهنا يستشرق آفاق العالم المعقول.

ومن الواضح أن مسكويه يركّز على دراسة المنطق والرياضة بوجه خاص لأن المنطق يقوم بعملية ضبط للعقل الإنساني حيث يستطيع المرء أن يبتعد عن استخدام الألفاظ في غير معناها وأن يكون في تحديده للأشياء دقيقاً وذلك من خلال استخدام التعريفات الجامعة المانعة كذلك من خلال المنطق يستطيع المرء أن يكشف أوهام وأخطاء الآخرين... الخ.

أما دراسة الرياضيات فمن شأنها أن ترتفع بالذهن الإنساني إلى محاولة إدراك

العلاقات والتصورات المادية لأن الرياضة أفكار مجردة قبل كل شيء ولهذا فدراستها بمثابة إعداد للعقل الإنساني يقر بالوجود لله حيث إنها تتضمن بيان أن الوجود ليس قاصراً على المادة وحدها وذلك أن المادة درجة من درجات هذا الوجود الذي يتضمن موجودات أخرى غير مادية. وليس ثمة حاجة لإثبات الوجود المادي المنظور أمام العقل الإنساني... الخ لقد قرّر مسكويه أن دراسة هذه العلوم كلها شرط رئيسي لدراسة الفلسفة إذ لو وقف المرء عند واحد منها لما كان جديراً بأن يطلق عليه «الفيلسوف» بل كان يسمى آنذاك مهندساً أو طبيباً أو كيميائياً فحسب.

يقول مسكويه: واعلم أن الانسان إنما يدرك حقائق الأمور بنحوين وعلى طريقتين... الخ.

في هذه الفقرة يوضح مسكويه لنا بجلاء وسائل المعرفة الإنسانية حيث ذكر هنا الحواس والعقل فهو يرى أن الحس والعقل وسيلتان من وسائل المعرفة. وعنده أن الحواس كوسيلة للإدراك لا تتعلق بالإنسان كإنسان بل هي عامة في سائر الحيوانات الأخرى ولهذا فهي توجد له بحسبانه حيواناً حسّاساً مدركاً فحسب، لكن ما يميز الإنسان وما يمتاز به عن سائر الكائنات الأخرى هو العقل الإنساني.

ويتحدث مسكويه في هذا الصدد عن أن الحواس ملاصقة لوجودنا منذ نشأتها وأن المحسوسات راسخة في النفس الإنسانية بحيث يعجز المرء عن تصفية العقل عن هذه المحسوسات وتطهيره منها. وهو يرى أن ما يميز الإدراك العقلي عن الإدراك الحسّي هو أن الأول يجرّد الكل ويستخلصه من الجزء فضلاً عن أن العقل قادر على إدراك ما ليس مادياً وهو يستطيع ذلك في غيبة المحسوسات وفي حضورها. بعبارة أخرى بينما يكون وجود المحسوسات شرطاً ضرورياً وأساسياً لكي يتم الإدراك الحسّي نجد أن وجود هذه المحسوسات ليس شرطاً للإدراك العقلي وهذا هو أحد الفروق الأساسية بين العقل كقدرة على الإدراك والفهم والتصوُّر وبين الحواس كوسيلة مادية تنفعل عن المحسوسات الخارجية.

يقول مسكويه: ولأجل ذلك إذا هممنا بإدراك العقل نفسه أو النفس الناطقة... الخ.

يتحدث مسكويه في هذه الفقرة عن صعوبة التمييز بين مدرك الحواس وبين مدرك العقل يتحدث عن صعوبة عدم انفصال العقل وتأثره بالحواس والمحسوسات. وهذا هو

السبب في أن العقل حينما يسعى إلى إدراك شيء معقول يلتمس له تشبيهاً وتمثيلاً وتصويراً على غرار المحسوسات رغم أن العقل أول من يدرك أن ما يعقله ليس كذلك.

ويرى مسكويه انا مهما فعلنا ومهما درّبنا العقل وعوّدناه على التعامل مع الأفكار المجرّدة في حد ذاتها كما يحدث في دراسة الرياضيات فإنه رغم ذلك لا يستطيع الانفراد بنفسه لا يستطيع ان يكون عقلاً خالصاً فيظل بطريقة او اخرى على صلة بالمحسوسات. فنحن نعالج أنفسنا في تحصيل ذلك فلا تكاد تذعن به مع إيجاب العقل إياه وهذه حالنا في تصور أشياء كثيرة تجري هذا المجرى وذلك كله لانطباعنا بالحس وألفنا إياه منذ مبدأ كوننا.

يقول مسكويه: . . . وذلك أن الحواس كلها وإن كانت تدرك محسوساتها بلا زمان. . . الخ.

في هذه الفقرة يتحدث مسكويه عن عيوب المعرفة الحسّيّة (من تحصيل الحاصل أن اشير هنا إلى أن الاعتقاد الذي كان سائداً منذ القدم هو أن الحواس تدرك محسوساتها بلا زمان فقد أثبت العلم الحديث غير ذلك فالحواس تستغرق برهة من الزمان لكي تدرك ما تدركه لكنا لا نلحظ ذلك. . .) أعود فأقول: يتحدث مسكويه عن عيوب المعرفة الحسّيّة هنا، فهو يرى في هذا الشأن أن المعرفة الحسّيّة معرفة سيّالة أي متغيّرة متقلّبة. ذلك أن الإدراك الحسّي لكي يكون صادقاً ينبغي أن يكون (الحس) على علم بأحوال المدرك المحسوس ونحن نعلم أن المحسوسات متباينة فيما بينها سواء من حيث الكم والكيف ونعلم أن هذه المحسوسات قد تكون كثيرة ثم تضمحل وتتلاشى وقد تكون صغيرة الحجم ثم تنمو وتكبر. كذلك نعلم أن هذه المحسوسات مركبة والمركب يمكن أن ينحل ويفسد. . . الخ، كل ذلك ذكره مسكويه لكي يخلص منه إلى أن المعرفة أو الإدراك هو حصول صورة المدرَك في المدرِك. فإذا كانت صورة المدرك الحسّي الخارجي متقلبة متبدلة وجب أن تكون المعرفة الحسية هذا حالها.

هذا فضلاً عن أن المعرفة الحسية ليست متقلبة أو متغيرة لتغير أحوال المدرك فحسب، بل إنها أيضاً تتوقف على مزاج المدرك وحالته الداخلية وهنا نجد أن الناس متفاوتون فيما بينهم من حيث قدرة حواس كل منهم على التأثر بالمحسوسات الخارجية كما أنهم متفاوتون فيما بينهم حسب طاقة كل منهم وطبقاً لحالة كل منهم الذاتية، أي أن العوامل الذاتية الشخصية تدخل كعامل هام ورئيسي في كون المعرفة الحسية متقلبة متغيرة

فقد يرى فرد أن الجو حار الآن بينما يرى آخر أنه معتدل وقد يقول ثالث إن الجو بارد. . فماذا عساه أن يكون ؟ من المؤكد أن درجة حرارة الجو في ذاتها واحدة لكن تغيرها وتقلبها يرجع إلى المقياس الذاتي طبقاً لكل فرد على حدة.

إن الطالب الجاد يرى أن الإمتحان سهل للغاية بينما يرى من لم يقرأ شيئاً عن المنهج أن الامتحان في غاية الصعوبة. . . هكذا الأمر فيما يتعلق بالمعرفة الحسية. . . فقد يدرك شخص ما يعجز غيره عن إدراكه لتفاوت قدرة الحواس من فرد إلى آخر وقد يحكم شخص على أمر ما من خلال إدراكه الحسّي له بغير ما يحكم آخر. . . وهذا يدل على أن المعرفة الحسّية متقلبة ومتغيرة من فرد إلى آخر سواء رجع ذلك إلى طبيعة المدرك أم رجع إلى طبيعة المدرك وقد يرجع ذلك من جهة ثالثة إلى الطبيعتين معاً.

ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن الحسّ يعجز عن إدراك ما ليس مادياً. ذلك أن شعار الحواس هو:

كل مادي مدرك وما ليس مادياً أي ما ليس محسوساً بعضو من أعضاء الحس فلا وجود له. معنى هذا أن الحواس ليس من شأنها إدراك الكلي وليس من شأنها إدراك المعقول الخالص. وليس من سلطتها التميز بين الصفات الموضوعية وبين الصفات الثانوية أو العارضة ولهذا لو اقتصرنا على الحس في إدراك كل شيء لكنّا من الجاحدين الكافرين بغير الوجود المادي.

ثم إننا ندرك بحق أن العلم ليس علماً بالجزئي ولكن العلم علم بالكلي. ولهذا ينبغي أن نتجاوز هذه الدرجة من المعرفة الحسّية صاعدين منها إلى الدرجة التالية درجة العقل والتعقل.

يقول مسكويه:

. . . وأما المعقولات فإنها ثابتة أبداً. . . الخ، هنا نجد أن مسكويه بعد أن خلص من الحديث عن المعرفة الحسية وانتهى منها بدأ بذكر أهمية المعرفة العقلية وما تمتاز به عن المعرفة الحسية.

فهو يرى الكلي ثابتاً غير متحرك لا ينتقل من مكان إلى آخر غير متغير لأن الكلي لا يسلب منه شيء ولا يضاف إليه شيء آخر. إنه عال على الزمان وعال على المكان. . . ولهذا تأتي أهمية إدراك الكلي وتأتي أهمية إدراك الوجود العقلي في الشيء وإدراك اللب

وإدراك الماهية وإدراك الخصائص الذاتية التي يشترك بها الموجود مع غيره من الموجودات الأخرى.

ويرى مسكويه أن الوجود الكلي هذا نظراً لعلوّه على المكان ومن ثم على الزمان فإنه خالد باق ولما كان هذا المعقول كذلك فإن الحس يعجز عن إدراكه لأن الكلي لا يخص موجوداً على حدة بل أنه يتعلق بمجموعة من الكائنات. ولما كان الحس لا يدرك إلا الجزئي وجب القول بأن هذا المعقول الكلي لا يدرك إلا بالعقل والعقل وحده. ولكي يتم الإدراك الكلي بالعقل لا بد لهذا العقل أن يزيح من طريقه كل الأوهام والأشباح التي علقت به من جرّاء العالم المحسوس. صحيح أن هذه الإزاحة أمر ليس هيّناً لألفنا المحسوسات وتعودنا عليها بحيث أضحت عادة لنا. ومعنى أن يتخلى المرء عن ذلك كله معناه أن يسعى إلى ولادة فكرية جديدة كما يقول مسكويه ومثل هذه الولادة وإن كانت عسيرة للغاية إلا أنها ليست مستحيلة كلية خاصة وأن الهدف منها هو السعادة الكاملة والمشاهدة الحقّة لجلال الله وجماله... الخ.

وإذا كان لنا أن نلخص ما ذهب إليه مسكويه في هذا الجزء المنصرم من حديثه لقلنا إنه تحدث فيه عن أنواع العلوم:

١ ـ العلم الأسفل (الطبيعي).
٢ ـ العلم الأوسط (الرياضي.
٣ ـ العلم الأعلى (الإلهي).

كذلك تحدث عن درجتين من الوجود:
١ ـ الوجود المحسوس (الجزئي).
٢ ـ الوجود المعقول (الكلي).

ثم تحدث عن وسائل المعرفة فذكر منها:
١ ـ الحس (بدرجاته وأنواعه).
٢ ـ العقل (بدرجاته).

ثم تحدث عن الصلة بين الحس والعقل فذكر أن هناك تأثيراً متبادلاً بين الحس وبين العقل بحيث يصعب على المرء أن يجعل العقل مستقلاً بذاته وهذا أمر جائز لكنه ليس مستحيلاً.

١٢٨ - اتفاق الأوائل على إثبات الصانع

من يقرأ من تاريخ الفلسفة ما يتعلق بأدلة وجود الله سوف يطالع أن الفلاسفة قد جاءوا بأدلة متعددة ومتباينة مثل الدليل الكوني على وجود الله والدليل الخلقي والدليل الغائي والدليل الرياضي... الخ، ومن جملة هذه الأدلة ما هو معروف الآن باسم دليل الإجماع أو إجماع الأمم وهو ما يشير إليه مسكويه هنا من اتفاق الأوائل على إثبات الصانع أي إجماع السابقين على الإقرار بوجود إله أو علة لهذا العالم.

ويمكن أن نذكر في هذا الصدد ما ذهب إليه ابن سهل البلخي من أنه لا يخلو لسان أمة من الأمم في أقطار الأرض وآفاقها إلا وهو يسمونه بخواص من أسمائهم عندهم ومستحيل وجود اسم لا مسمى له.

صحيح أن هناك كما يقول مسكويه من جحد وجود الله وكفر به لكن هذا الفريق في عرف مسكويه لا شأن له وهو إذا قيس بالموحدين لا يمثل قطرة في بحر من الماء ثم إن هؤلاء الجاحدين قد بنوا كفرهم وجحودهم بالله على مقدمات خاطئة وكان أن جاءت النتائج خاطئة لأنها بنيت على أسس خاطئة.

ثم إن مسكويه يرى أن هذه الأخطاء راجعة إلى عدم الفصل بين مجال الحس وبين مجال العقل بحيث سعى هذا الفريق الحسّي الاعتماد على الحواس في كل شيء، فكان إن حاول نيل الله بالحس فلم يجده فجحد وجوده لأن الله ليس مادياً لكي يدرك بالحس. وهذا يرجع إلى شوشرة الخيال والاعتقاد الجازم بأن المادة هي الكل في الكل وأن الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة.

هنا يرى مسكويه أن هذا الفريق ينبغي عليه أن يدرس كما ذكر من قبل الرياضيات والمنطق والطبيعيات. وعليه أن يدرك تمام الإدراك أن العقل وميدانه يختلفان عن الحواس ومجالها. صحيح أن ثمة تأثيراً متبادلاً بينهما. لكن لا ينبغي لمثل هذا التأثير أن يسلب العقل ميدانه أو أن يجعل المجال كله مباحاً أمام الحس فيصول فيه ويجول. إن ثمة حدوداً لكل منهما فلا ينبغي أن يسعى العقل إلى تحسيس المحسوسات بذاته بل ينبغي أن يستخدم في ذلك الحواس. كما لا ينبغي للحواس أن تدرك المعقولات بذاتها بل ينبغي أن تتخذ العقل وسيلة إلى ذلك.

وهنا يركّز مسكويه على ما سبق أن ذكره وأشار إليه من صعوبة فطام العقل عن صور

المحسوسات لأن العقل ألف ذلك منذ صباه أولاً ولأن تصفية المحسوسات عن العقل تحتاج إلى جلد ومثابرة ومجاهدة قد لا تتوفر لكثير من الناس أضف إلى ذلك من جهة ثالثة أن المصالح والرغبات والميول الشخصية قد تتعارض مع هذه التصفية فيعود المرء إلى الأمر الأسهل وهو الارتماء في أحضان الحس والحواس.

ومن هنا قال مسكويه: كذلك حال كثير من أهل النظر تحملهم العادات واستثقال ما ذكرته من فطام النفس عن أحكام الحس وصعوبة النظر بمجرد العقل لا سيما إن انضاف إلى ذلك حب غلبة وطلب رياسة فيردونه إلى الأمر الأسهل.

١٢٩ ـ برهان الحركة والمحرك

بعد أن أشار مسكويه إلى برهان «الإجماع» على وجود الله نجده هنا يعطي أهمية خاصة لنوع آخر من البراهين وهو البرهان الأرسطي الذي يعتمد على الحركة كوسيلة للبرهان على وجود الله بحسبانه محركاً أولاً لا يتحرّك.

وينبغي أن نذكر ونتذكر في هذا الصدد أن أرسطو قد ذهب إلى أن الله بمثابة عقل خالص كله علم وجمال وكمال وأنه مدرك ذاته بذاته ولا تغيب ذاته عن ذاته ولا علاقة لهذا المحرك بالعالم وعند أرسطو نجد أن العالم المادي هذا يتحرك بالفطرة عن طريق ما أسماه أرسطو بحركة العشق حيث يرى أن حب الموجودات لله حب مغروز في جبلتهاأي في فطرتها، فالله قد فطر الموجودات على حبه وعشقه والسعي إليه ومن ثم تتحرك هذه الموجودات عن طريق حركة العشق الغريزي وهي تلك الحركة التي يتحرك بها العالم بذاته نحو الله بينما نجد أن الله لا يحرك العالم بذاته بل يحركه عن طريق العرض لأن العالم لا يتحرك على إرادة الله ومشيئته كما أنه لا يعلم عنه شيئاً.

وقبل أن يتحدث عن ضرورة وجود محرك لكل الحركات نشير إلى ان انواع الحركات كما ذكرها مسكويه. فهو قد نص على أن الحركة المطلقة للأجسام الطبيعية هي ست: حركة الكون والفساد والنمو والنقصان والاستحالة والنقلة هذه هي أنواع الحركات.

فالكون يقصد به الايجاد والإحداث والتكوين.

والفساد: التحلل والعدم.

النمو: الزيادة في الجرم (الربو) أقصد الزيادة في الكم.

النقصان: الاضمحلال أو تناقص جرم الموجود.
الاستحالة: حركة يقصد بها التغير في الكيف أقصد الصفات.
النقلة: المقصود بها الحركة من مكان إلى مكان آخر.

وعندنا أن هذه الحركات كلها ترد إلى الحركة المكانية (الموضعية) إذ أنها شرط لسائر الحركات الأخرى. فلا فساد ولا تحول ولا زيادة ولا نقصان... إلا ويترتب عليه خلل أي تغير في المكان والتغير في المكان هو حركة النقلة.

وحركة المكان هذه كما يقول أرسطو ومسكويه إما أن تكون حركة مستقيمة وإما أن تكون حركة دائرية وهو يرى أن المستقيمة لها بداية ونهاية. أما الحركة الدائرية فهي حركة أزلية أبدية (سرمدية). والحركة إما أن تكون كما يقول خارجة من المركز إلى المحيط. وهذه هي الزيادة في الكم وقد تترتب عليها زيادة في الكيف وقد تكون الحركة من المحيط إلى المركز وهذه هي حركة الاضمحلال أو النقصان. واضح إذاً أن حركة النقلة تعد أهم الحركات.

يبدأ مسكويه استدلاله على وجود المحرك الأول بالقول: إن كل موجود كلي يتحرك لا بد أن يكون ساكناً وسكونه يقتضي حركة تسكنه وهذه الحركة لا يمكن تصورها كذلك إلا من خلال السكون.

وقد بدأ هنا فقال: إن كل الأجسام الساكنة والمتحركة ينبغي أن نميز فيها بين محرك وبين متحرك. وهنا نجد أن هناك حركات قسرية، وهي تلك التي تتم للموجود من الخارج وأن هناك حركات أخرى ذاتية أو طبيعية وفي هذه الحالة الأخيرة ينبغي أيضاً أن نميز بين المحرك وبين المتحرك إذ ليس صحيحاً أن الجسم يتحرك كله بذاته. فلو أن ذلك كان صحيحاً لكنا إذا بترنا جزءاً من الكائن الحي لكان هذا الجزء المقطوع يتحرك شأنه شأن الجسم كله لكن هذا ليس صحيحاً كذلك لو أن الجسم يتحرك بذاته لكان ينبغي أن يظل متحركاً حتى بعد خروج الروح أو النفس لكن الملاحظ أن حركة الجسم تبطل بعد الموت فهذا يدل ويشير إلى أن المحرك (النفس) غير المتحرك (الجسم).

برغم ذلك ويؤكده هو أن الإنسان كثيراً ما يكون نائماً ومع هذا يرد عليه هاتف من الخارج فيوقظه أي يحركه.

المهم أن كل شيء يتحرك او يسكن لا بد له من محرك يحركه لأن الشيء لا يمكن أن يكون محركاً ومتحركاً في وقت واحد ومن جهة واحدة ولا يمكن أن يقال إن الأجسام

الحيّة كلها تتحرّك دون أن تقتضي محرّكاً لأن هذه الأجسام الحيّة لم توجد نفسها ومن ثم فإن وجودها أي خروجها إلى حيز الوجود يقتضي محركاً أول في نهاية المطاف كما سنرى الآن.

بعبارة أخرى أن حركة الكائنات الحية ليست حركة صادرة عنها ابتداء لذلك يجب القول إن كل متحرك وكل ساكن (لأن السكون بمعنى ما حركة) يقتضي محركاً... وهذا المحرك إذا كان متحركاً بغيره وجب أن نبحث له عن محرك آخر وهكذا إلى أن نصل إلى محرك أول غير متحرك.

ويلفت مسكويه النظر إلى أنه قد يعتقد البعض أن الجمادات لا تتحرك وليس هذا صحيحاً لأن هذه الجمادت إذا كانت حركتها من ذاتها وجب أن لا تكون البتة. ولما كان الواقع غير ذلك وجب القول أن حركتها ليست من ذاتها بل من الخارج ومن ثم تكون عن طريق محرك آخر وهكذا نجد أن الجمادات أيضاً تقتضي - كي تتحرك أو تسكن أو تجتمع أو تفترق - محركاً يحركها ولا يمكن أن تكون حركتها ابتداء أن الشيء الذي يحرك شيئاً آخر إما أن يحركه مباشرة كما تحرك القدم الحجر مثلاً، وإما أن تحركه مع وجود عدة وسائط. فالنفس تحرك اليد واليد تحرك رافعة والرافعة تحرك حجراً. فبين تحريك النفس وتحريك الحجر وسائط إلا أنه مهما نظرنا إلى هذه الوسائط فلا بد أن تكون متناهية.

فإذا نظرنا ابتداء من المتحرك وجدنا أنه للقول بعلة متحركة لا بد أن ننتهي عند علة. ولا يمكن أن يقال إن الوسائط لا متناهية وإلا لم نستطع أن نقول بأن للحركة علة وإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية المحرك وجدنا أنه لكي نصل إلى شيء يتحرك لا بد أن تكون الوسائط بين المحرك الذي هو هنا أول وبين الشيء الذي نقول إنه في حركة نقول لا بد أن تكون متناهية وهكذا لا بد أن نصل إلى محرك لا يتحرك أو إذا تحرك فإنما يتحرك بنفسه[1].

إن سلسلة العلل والمعلولات لا بد أن تكون متناهية حتى نستطيع أن نفسر الحركة كمعلول لعلة هي المحرك لأن المحرك لا يمكن أن يحرك ما يحركه إذا كانت الوسائط بينه وبين ما يحرّكه لا متناهية.

يقول مسكويه: ويستلزم في هذا البحث أنه ليس بجرم... الخ.

---

(١) عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص ١٥٧.

بعد أن انتهى مسكويه من إثبات وجود محرك أول غير متحرك (الله) أشار هنا إلى إحدى صفاته وهي أن هذا المحرك لا يمكن أن يكون جسماً لأننا قد أوضحنا أن الأجسام تتحرك حركة نقلة وأوضحنا أنه ينبغي أن نميز فيما يتعلق بهذه الأجسام المتحركة بين المحرك وبين المتحرك. أي أن الأجسام كلها في حاجة إلى من يحرّكها. ولما كان الوصول إلى محرك أول أمراً ضرورياً لتفسير حركة الأجسام وجب القول أن هذا المحرك ليس جسماً لأنه لو كان جسماً لكان ينبغي ـ شأنه شأن هذه الأجسام ـ أن يكون متحركاً مثلها. وفي هذه الحالة كان ينبغي البحث عن محرك له لذلك فإن المحرك لا يمكن أن يكون جسماً.

ومما يرتبط بذلك أن الحركة كما هو معروف لا متناهية ولما كانت الأجسام محدودة متناهية أضحى من المحال أن تصدر الحركة اللامتناهية عن وجود متناه.

يقول مسكويه... وإذ قد تبين ذلك فقد علم أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض وهو في المبدع الأول بالذات... الخ.

يربط مسكويه في هذا الصدد بين الموجود الممكن والحركة وبين الوجود الضروري والمحرك الأول الذي لا يتحرك فهو يرى أن لا شيء يوجد في هذا العالم وجوداً ضرورياً إلا الله وحده وما عداه فكلها موجودات ممكنة وقد توجد وقد لا توجد. قد تخرج إلى حيّز الوجود وقد لا تخرج، ولن يترتب على عدم تحققها أو وجودها استحالة البتة. بعبارة أخرى نحن نستطيع أن نتصور العالم من غير هذا الإنسان أو ذاك وقد نتصور الكون دون هذا النبات أو ذاك الحجر... لكنا لا نستطيع أن نتصور العالم بدون الله أو بدون علته الأولى أو محركه الأول الذي لا يتحرك.

كذلك يربط مسكويه هنا بين الحركة وبين الوجود فمن حيث، إن هذه الأجسام متحركة فهي موجودة ولما كانت هذه الموجودات تستمد حركتها من غيرها فإن حركتها من ثم تكون ممكنة بذاتها واجبة بالله. والحركة والسكون بمثابة أكوان تلحق الموجودات أقصد بمثابة أعراض. ولما كانت هذه الأعراض ملازمة للأجسام وجب أن يكون حكم هذه الأجسام حكم الأعراض المحمولة عليها. فإذا كانت الأعراض حادثة على الأجسام وتعتورها وجب أن تكون الأجسام كلها حادثة والحادث هو الذي يكون وجوده ممكناً والممكن أو الحادث أو المتحرك أو الجسم (والكل بمعنى واحد) يقتضي محركاً أولاً واجباً بذاته وجوده ضروري ضرورة مطلقة إذ يستحيل علينا تصور عدم وجوده وإلا ترتب على

هذا التصور فساد العالم كله. فإذا كانت الموجودات كلها تستمد وجودها من غيرها فإن المحرك الأول يستمد وجوده من ذاته. ولهذا فكل وجود يتوقف على الغير يمكن أن يزول بإرادة هذا الغير (أو يزول بزوال هذا الغير) أما كل ما يستمد وجوده من ذاته ولا يتوقف على كائن آخر فإن وجوده ضروري وواجب وسرمدي. ولذلك قال مسكويه: ... وإذا كان الوجود فيه ـ كما قلنا ـ ذاتياً فليس يجوز أن يتوهم معدوماً فهو واجب الوجود وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود وما كان دائم الوجود فهو أزلي.

ويستنتج من ذلك مسكويه أن الموجودات كلها إذا قيست بالله فإنها تكون ناقصة أو إن شئت قل إنها كلها تستمد كمالها من الله الذي هو كامل بذاته أو هو مصدر الكمال ولا يمكن أن يكون الفرع أعظم من الأصل. ولا يجوز للمتناهي أن يفوق اللامتناهي في كماله لأن كمال اللامتناهي كمال ذاتي أما المتناهي فكماله لا من ذاته بل من غيره وكل وجود مفاد هو وجود ناقص وكل كمال ممكن كمال نسبي وليس كمالاً مطلقاً أو إن شئت ليس كاملاً في ذاته.

يقول مسكويه: كل متحرك فإنما يتحرك حركة طبيعية أو غير طبيعية... الخ.

في هذه الفقرة يعود مسكويه مرة أخرى إلى محاولة تأكيد القول بوجود الله حيث قسم الموجودات المتحركة إلى موجودات متحركة حركة طبيعية وموجودات أخرى متحركة بالقسر. وهذه الأخيرة لها محرك من الخارج أما الموجودات الطبيعية فرغم أن حركتها من الداخل إلا أنها أيضاً تسعى نحو هدف آخر تسعى إلى الكمال، لأن الحركة فعل ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة... فالإنسان يتحرك إما لدفع ألم أو جلب منفعة وفي كلتا الحالتين يسعى إلى استكمال ذاته والمحافظة عليها.

والانسان المتحرك هذا نميز فيه بين الجزء المحرك والجزء المتحرك ثم نصعد من الجزء المحرك في الإنسان إلى موجود آخر حركه. بمعنى أن النفس إذا كانت هي المحركة للجسم فإنها بدورها متحركة ولها محرك وقس على هذا كالنفوس إلى أن نصل في نهاية المطاف إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك.

١٣٠ ـ هذا المحرك الأول واحد

نحن نعلم أن الواحد له عدة معان أهمها في هذا الصدد أن يقال: الواحد هو ما لا يقبل القسمة وبهذا المعنى يكون الواحد شيئاً ما أو موجوداً ما لا يقبل الكم أو إن شئت لا

كم له فلا جزء من ثم ولا مقدار ولا أصغر ولا أكبر وبهذا المعنى فإن الله لا كم له لأنه غير قابل لانقسام. فهو لا أجزاء له: صغيرة كانت أو كبيرة وإذا لم يكن لله كم فإنه لا يمكن تصور انقسام الذات الإلهية.

وقد يطلق الواحد ويراد به انعدام النظير والمثيل والرتبة كما نقول الشمس واحدة والقمر واحد... الخ. وبهذا المعنى نقول إن الله واحد من حيث الرتبة والشرف ومن حيث عدم وجود ندّ له لأن مفهوم الند أو الضد هو الشيء الذي يتعاقب مع الشيء على المحل الواحد ونحن نعلم أن الله لا محل له وما لا محل له فلا ضد له.

إنّ الله لو كان له «مثل» أو شريك لكان: إما أعلى منه أو أقل منه أو مماثل له. ولا يصح أن يكون ثمة موجود أعلى من الله لأن هذا الأعلى هو المسمى باسم الله أو هكذا ينبغي أن يكون. أما إذا كان أدنى من الله فلن يكون جديراً باسم الألوهية. بقي أن يكون «مماثلاً» له وهذا أيضاً لا يجوز لأن الشيئين المتماثلين هما بالتأكيد متغايران ومتمايزان بوجه من الوجوه وإلا كانا موجوداً واحداً!!

وهذا التمييز بينهما قد يرجع إلى صفات ذاتية لهما وقد لا يرجع إلى هذه الصفات الذاتية بل إلى المحل والزمان. ولكن هذا التمييز لا يمكن أن يرجع إلى صفات ذاتية لأن هذا معناه أنهما ليسا متشابهين وقد قلنا أنهما متشابهان ولذلك إذا كانا متمايزين فإن هذا التمييز يرجعَ كما أشرنا إلى الأكوان إلى الزمان والمكان... الخ، لكنا نعلم أن الله لا يجري عليه زمان ولا يحل في مكان... لذلك كله فإن الله لا مثيل له.

ويركّز مسكويه على أن الله خالق هذا العالم وفاعله ومن المستحيل أن يكون معلول واحد (العالم) معلولاً لفاعلين هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن فاعل العالم ليس له شبيه لأنا في هذه الحالة سوف نميز بينهما على أساس الجنس والفصل وهذا أمر غير معقول لأن الله لا يحد كما أنه سبحانه ليس مركباً حتى ينحل إلى ما ركب منه. كما أن التركيب يقتضي فاعلاً له والله ليس له فاعل...

ويتناول مسكويه بعد ذلك الإشكال الخاص بكيفية حدوث هذه الكثرة عن الله مع أن الله واحد بسيط.. إن الفاعل ينبغي أن يصدر عنه فعل واحد فكيف لنا أن نفسر هذه الكثرة؟!.

إن هذه الكثرة لا ترجع إلى الآلات ولا إلى التركيب من أجزاء كثيرة ولا إلى أنه

يفعل في مواد مختلفة، (كالنار)... وينتهي مسكويه في هذا الصدد إلى أن الله يفعل أفعاله كلها بذاته لكنه قد يفعل هذه الأفعال مباشرة وقد يفعلها بواسطة. فهو سبحانه قد خلق آدم بذاته... لكنه سبحانه يخلق الفرد الآن عن طريق عدة وسائط لأن الله هو الفاعل للكل والكل منفعل عنه... لكن هذا الانفعال قد يكون مباشراً وقد يكون غير مباشر (عن طريق عدة وسائط).

١٣١ - في أنه ليس بجسم

يرى مسكويه شأنه في هذا شأن المتكلمين المسلمين أن الله ليس جسماً ولا يمكن أن يحل في جسم وذلك لأنه يرى أن الله لا يمكن أن يكون جوهراً إذا فهم من الجوهر التحيّز. لأن الجواهر المتحيزة هي تلك الجواهر التي لها صفات أساسية وأخرى عارضة بعبارة أخرى أن الجواهر لا تخلو عن الأكوان أي عن الحوادث ومن ثم فإن كل ما لا يخلو عن الحوادث ينبغي أن يكون حادثاً مثلها. ولما كان الله ليس حادثاً وجب أن لا يكون جوهراً متحيزاً أي لا ينبغي أن يكون جسماً.

ثم إن الجسمية كما نعلم تعني أن يتألف الموجود من جوهرين متحيزين أو عدة جواهر وفي هذه الحالة وجب البحث عن فاعلي لهذا التحيز كما يجب الاعتراف بأن العناصر المركب منها الشيء أقدم من الموجود الحاصل عنها. أضف إلى ذلك أن كل مركب يمكن أن ينحل أو يفسد أي يتحول من جديد إلى العناصر التي يركب منها والله ليس كذلك.

وقد ركّز مسكويه هنا في إثبات عدم جسمية الله على القول: كل متحرك لا بد أن يكون جسماً وما لا يتحرك فليس بجسم ومن حيث إن الله ليس متحركاً فإنه من ثم لا يكون جسماً.

وواضح أن هذا برهان جدلي لأن المطلوب هو إثبات أن الله ليس جسماً قبل كل شيء حتى يتبين فيما بعد أنه ليس متحركاً أما أن يقال: نظراً لأن الله ليس متحركاً فإنه من ثم ليس جسماً فإن ذلك ليس برهاناً عقلياً ولكنه أقرب إلى المصادرة على المطلوب فضلاً عن أنه يتضمن الدور إذ أن المرء يتساءل: هل الله جسم أم لا ؟ وتكون الإجابة هنا أنه ليس جسماً لأنه لا يتحرك. وهنا نتساءل: لماذا لا يتحرك الله؟ وتكون الإجابة لأنه ليس جسماً!!.

١٣٢ ـ أزلية الله

الأزلي هو الذي لا يجري عليه الزمان والأزلي هو الذي لا بداية له. بهذا المعنى نريد أن نقول: إن الله قديم لا أول لوجوده لأن الله لو كان حادثاً افتقر وجوده إلى محدث يحدثه وهذا المحدث لا بد أن يكون له سبب وهكذا إلى ما لا نهاية... لهذا ينبغي أن تقف هذه السلسلة من الأسباب والمسببات أو العلل والمعلولات عند سبب اول او علة أولى أو موجود أزلي هو الذي أحدث العالم.

ويؤكد مسكويه هنا على أن الله كما ذكرنا من قبل هو المحرك الأول الذي لا يتحرك... وفي مقابل ذلك نجد أن كل متحرك متكون محدث. وهذا المتكون لا يتم كونه إلا بحركة... لكن الله ليس متكوناً وليس حادثاً وليس مركباً من شيء لهذا فلا أول لوجوده سبحانه، ومن ثم فإنه أزلي...

ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه مسكويه من الله يصعب حده ومن ثم وصفه اللهم إلا عن طريق الصفات السلبية كقولنا لم يلد ولم يولد ليس كمثل شيء لا تدركه الأبصار. وحتى الصفات التي يعتقد أنها إيجابية ترد إلى صفة السلب: فهو سميع لا كسمعنا بصير لا كما تبصر قادر لا كالقادرين...

ورأى مسكويه في هذا أن الوصف الايجابي يحتاج إلى مقدمات توجب البرهان. وهذه المقدمات لا بد أن تكون مقدمات أساسية للمبرهن. هذه المقدمات إذا وجدت وجد الموجود وإذا ارتفعت ارتفع الموجود. ولما كان الله كما قدمنا أول الموجودات فأنى لنا أن نبحث عن مقدمات نثبت من خلالها الله ونصفه!!.

يدعم ذلك ويؤكده أن هذه الصفات التي يمكن أن نصف الله بها صفات مستمدة من واقعنا المحسوس المادي وهي الصفات الخاصة بالموجودات الحسّية في حقّه سبحانه؟ إن الله مغاير لكل الموجودات التي خلقها. في الجانب الآخر نجد أنه لا ينبغي أن يوصف أي موجود بصفات الله ومن ثم لا ينبغي أن نصف الله بصفة أي كائن مخلوق.

١٣٣ ـ إبداع الله للعالم

في نهاية القسم الأول من كتاب «الفوز الأصغر» يتحدث مسكويه عن حدوث الأشياء عن الله أولاً ثم يتحدث ثانياً عن أنها حادثة لا عن شيء أي أنها مخلوقة من العدم.

أما عن حدوث الأشياء عن الله فنجد أن مسكويه هنا قد تأثّر بنظرية الفيض والصدور الأفلوطينية وهي تلك النظرية التي تقول بالجود الإلهي الأزلي وتتحدث عن العقول الفائضة عن الله حتى العقل الفعّال الذي يسمى العقل العاشر.

وهنا نجد أن مسكويه يتحدث عن أجسام هذا العالم وأنها جواهر لكنها على وجه الدقة لا تقوم بذاتها بل تقوم بالله لأن أجسام العالم وجواهره مؤلفة من مواد وصور وتركيب المادة والصور معاً أمر يرجع إلى الجوهر كجوهر. ولهذا وجب القول أن الله أحدث هذا المركب (الجوهر) بتأليفه من المادة والصورة. ولهذا فإن الجواهر لا تقوم بذاتها بل تقوم بالله ولو توهم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشى واضمحل... إن تركيب الجوهر حركة وكل متحرك إنما يتحرك من محرك إلى أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك وأنه واحد أزلي سبحانه وتعالى...

أما عن إبداع الأشياء كلها لا من شيء فإن موقف مسكويه هنا غير واضح. فهو يتحدث عن عدم الأشياء وفسادها من حيث إنه يقصد عدم الصورة لا المادة. فهو يرى أن الأشياء المتكونة إنما تتبدل بالصورة فحسب. فأما الموضوع للصورة فلا يتبدل. أي أن المادة لا تتغير أما الذي يتغير فهو الصورة والأشياء تتمايز فيما بينها بصورها لا بموادها. ولا يقصد مسكويه بالصور هنا الصور المعقولة فحسب ولكنه يقول أيضاً بالصور الهيولانية على حد تعبيره.

فإذا كان الكون والفساد يعني حصول صورة جديدة للشيء وفساد أخرى فإن ذلك يعني عدم الموجود كله وفساده وخروج موجود آخر إلى حيز الوجود لأنه لا يمكن القول إن الصورة الجديدة تحل فوق الصورة القديمة لأن المادة لا تتشكل بصورتين في وقت واحد ومن جهة واحدة. ولهذا فإن حدوث صورة جديدة هو حدوث من العدم كما أن فساد الصورة القديمة يعني عدمها.

معنى ذلك كله أن الموجودات التي لا توجد إلا من خلال أشكالها وصورها الهيولانية هي موجودات كائنة فاسدة موجودات معلولة لعلة واحدة أوجدتها لا عن شيء لذلك فإن العالم حدث عن الله ومن ثم يكون الله قد أبدع الأشياء كلها لا عن شيء.

١٣٤ ـ رسالة الاعتبار لابن مسرة

سلام عليك ورحمة الله فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو وأصلي على نبيّه

وأسأله السداد في جميع الأمور[1].

ذكرت ـ رحمك ـ أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله[2].

اعلم ـ وفقنا الله وإياك ـ أن أول ذلك أن الله عزَّ وجلَّ إنما جعل لعباده العقول التي هي نور من نوره ليبصروا بها أمره ويعرفوا بها قدره فشهدوا لله بما شهد به لنفسه وشهدت له به ملائكته وأولو العلم من خلقه ثم جعل ـ عز وجل ـ كلما خلق من سمائه وأرضه آيات دالّات عليه معربة بربوبيته وصفاته الحسنى. فالعالم كله كتاب حروفه كلامه يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب إبصارهم وسعة اعتبارهم وأبصار قلوبهم تقلب في الأعاجيب ـ الظاهرة المكنونة المكشوفة ـ لمن رأى المحجوبة عمن تلهى وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا فهي مبلغ علمه ومجال فكرته ومنتهى همته فلا يجاوز بصره ما لحظه بعينيه. قال الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ فبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة ومطلب للدلالة. وقال في أوليائه المستبصرين الذين أثنى عليهم: ﴿... ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً﴾.

أجل والله لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلاً وأنه للجزاء خلقه فاستعاذوا ـ مع إقرارهم ـ من النار فقالوا: سبحانك فقنا عذاب النار.

ونبّه ـ عزّ وجلّ ـ وحض وكرّر ورغّب في كتابه على التفكير والتبصر فوصل به وفصل وأبدى به وأعاد. حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم وبعث الأنبياء ـ صلاة الله عليهم وبركاته ـ ينبئون الناس ويبيّنون لهم الأمور الباطنة ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة ليبلغ الناس إلى اليقين الذي عليه يثابون وبه يطلبون وعنه يسألون. قال: ﴿يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾، وقال: ﴿حتى إذا جاءوا قال أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علما أم ماذا كنتم تعملون؟﴾ فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى وافتتحت بالأعظم فالأعظم والأول فالأول في الصفة فدلّت على الله عزّ وجهه وعلى

---

(١) من رسائل الاعتبار لابن مسرة.

(٢) المصدر السابق.

صفاته الحسنى وكيف بدأ وأنشأ واستوى على عرشه وكرسي ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك وأمرنا بالاعتبار لذلك وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض كقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم﴾. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ وقوله: ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي﴾ وقال: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى والمترقي من الأسفل إلى الأعلى فهم يترقون بتصعد العقول مقامهم سفلاً إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا: فإذا فكروا أبصروا وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكمت الرسل عليهم السلام وعلى وما وصفوا به الحق عن الله وأنه متفق متصادق لا اختلاف فيه من حيث ما إنيته فهو هو.

فوجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقه ووجدوا النبأ موافقاً للاعتبار لا يخالفه فتعاضد البرهان وتجلى اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق الايمان.

فبهذه الطريقة التي دلّ عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل يكتسب النور الذي لا يطفأ أبداً وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المتقربون من ربهم ووصلوا في الدنيا والأخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم وعاينوا الغيب بأبصار قلوبهم وعلموا علم الكتاب فشهدت قلوبهم له أنه الحق. قال الله تعالى:

﴿أفمن يعلم إنما أنزل إليك من ربك هو الحق كمن هو اعمى إنما يتذكر اولو الألباب* الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق﴾ إلى قوله: ﴿ويخافون سوء الحساب﴾.

ثم ختم السورة وعقد الكلام كله إلى قوله: ﴿ويقول الذين كفروا لست مرسلاً قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾.

ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار ويحقق السماع بالاستبصار - جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين.

فأما تمثيل هذا الاستدلال من أسفل العالم إلى أعلاه فله أمثلة كثيرة ووجوه شتى

كلها تفضي إلى مخرج واحد فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى إحدى الثلاث: الحيوان أو النبات أو الموات. فنظر إلى النبات فرأى عوداً مواتاً لا حياة به. ونظر إلى حركة الغذاء فيه مندفعة إلى أعلى من أسفله مفصلة على أقسام قد غذيت عليها فلا تعدوها من ضروب مختلفة: عود وقشر وورقة ونوارة وثمرة ونواة ونظر إلى ذلك الغذاء فإذا هو صاعد علواً وآخذ عرضاً فقال: إن طبيعة الماء تتحرك سفلاً فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة فوجب ثم شيء آخر أزال الماء عن طبيعته التي هي ضده فلم يعد شيئاً يتحرك بطبعه علواً إلا النار فعلم أن الماء نار رفعت الماء على ضد حركة الماء.

ونظر إلى تقسيم ذلك الغذاء وتعديله على مجاريه ومستقره، فعلم أن ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل فنظر إلى ذلك الغذاء الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد وهو ينفصل إلى تلك الضروب المختلفة من عود صليب وغصن رطيب وورقة رخوة وثمرة ليّنة ونواة لطيفة وقشر ونبات ونوارة مختلفة الألوان والمجسمات والطعوم والأرابيع تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل فعلم أن الماء والنار ليس معها إلا الهواء والأرض. فلم يكن في طبع واحد من هؤلاء الأربعة من التفصيل شيئاً ولا للتقلب عن طبيعته هذه العجائب والتصاريف المختلفة شيء ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء فإذا هي أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبعها إلى الائتلاف الذي هو خلاف ذاتها ووجب مقسم لهذا الغذاء في طبائعها ووجب مفصل لهذا الغذاء محيل لهذه الضروب على أطوارها. فوجب أن المؤلف لهذه الأضداد المتنافرة والمسلك لهذا الغذاء في هذه الجهات المختلفة والمحيل له إلى هذه الأنواع المتشتتة، ليس بذي ضرورة ولا طبيعة محصورة كهذه المطبوعات لأن الطبيعة المحصورة الواحدة لا يجيء منها إلا فصل واحد وحركة واحدة ولون واحد لأن الطبيعة المحصورة لها من غيرها حاصر وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة.

فنظر إلى الماء فانتفى عن هذه الصفة ونظر إلى الأرض فانتفت منها ونظر إلى النار فانتفت منها وإلى الهواء فانتفى فاضطره النظر إلى أن يجاوز بفكره هذه الأشياء طالباً لهذا الذي أوجب في شهادته الفطرة سواها وأن يفر ببصر قلبه إلى ما وراءها إذ وجب أن يكون المؤلف لها في اختلافها المصرف لها عن طبائعها فوقها ومحيطاً بها وأعلى منها وأكبر فارتقت الهمة الباحثة إلى السماء الأولى فقال لعل هذا منتهى هذه الطبائع. فإذا هو فوق السماء سماء دلت عليها الأفلاك المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم إلى سبعة أفلاك ظاهرة للعيان. فلما اعتبرها فإذا هي أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوان مختلفة

ذات أجزاء ونهايات وحركات مزمومة مسخرة لا تصرف فيها ولا تعدو طرائفها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الأرض قد لزمها من التأليف والضرورات والتسخير ما لزم ما تحتها سواء فوجبت الشهادة بالفطرة أن المدبر لها فوقها ومحيطاً بها فلما جال في أسفل العالم يطلب الدليل على ما فوق ذلك وجد في الأسفل شيئاً خامساً هو أشرف من هذه الأربعة وأرفع وهي الروح الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم فقال هذه النفس الروحانية الشريفة التي ارى سائر الأشياء تبعاً لها وارى كل شيء دونها في الفهم والتصرف هي المحيطة بجسم هذا العالم فوق السماء السابعة حاملة لها بحركتها كما حملت هذا الجسم الحيواني ونقلته وأحاطت بظاهره وباطنه.

فقال هذا فلك محيط فلك النفس عالم النفس فوجد مكان الكرسي ومكان الروح قائماً محيطاً موجوداً لحس الفطرة فوق السماء السابعة ولا يمكن أن تكون هذه السموات السبع بثقالها وعظيم أجرامها حاملة نفسها ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة وأوسع سعة وأعلى علواً ولا يمكن في شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة والروح المحيطة الكبرى تحت هذه الأشياء الأرضية الموات قال ـ عزّ وجلّ ـ ﴿ثم ارجع البصر كرتين ينقلب﴾ يرجع الناظر ببصره فإذا هذه النفس الروحانية التي هي أشرف من هذه القوى الأربع الطبيعية قد لزمها نحو ما لزم هذه الطبائع المؤلفة التي هي مجزأة في الحيوان مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها محصورة في نهاية لا تجاوزها مزمومة بزمام التسخير والعبودية والذلة موسومة بسمة العجز. قد جعل لها قوة لا تجاوزها عاجز عما وراءها.

وإذا بالآفات تأخذها من حيث لا تعلم ولا تمتنع فهي تنام وتذهل وتألم وتتألم وتسر وتحزن وهي مع ذلك في تنشؤ من صغر إلى كبر وترجع من شيبة إلى هرم فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وسائر الأعلام الدالة على المملكة والعبودية. فلما وجب على هذه النفس المنفصلة من النفس الكبرى ذلك وجب أن ذلك لاحق لأصل الشيء حكم واحد ضرورة فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتذليل والعجز ما لزم ما تحتها ولزم انحصار الغاية والحد بطايقتها (طاقاتها) المحدودة وحملها إياه. ووجد على هذه النفس مع تصرفها زماماً لم يهمل عنها مع فضلها على ما لا تتصرف تصرفها. قد جعل لتصرفها غايات إذا انتهت إليها أقرت بالعجز. ورجعت خاسرة مقرة وأتتها خواطرها نواياها من قبل غيرها.

ووجدت آثار التسخير والملك بينة فيها فعلم أن فوقها غيرها وابتغى لذلك الخير أثراً في السفلي يستدل به. توجد هذه النفس إنما ذاتها الحركة والانقياد للعقل فإنها مأمورة ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقل فتكون حينئذ مسلوبة الاختيار والتصريف وهي قائمة الحركة والحياة فعلم أنها والعقل سيان وأن الحركة والحياة من ذاتها وأن العقل مركب فيها من فوقها. هو يملكها ويصرفها ويقلب حركتها ويزن لها إرادتها ويحملها على اختيارها فوجب أنه أعلى منها وأعظم وأشرف.

فوجب بحس الفطرة قوة محيطة بالنفس الكبرى مطابقة لما هي أعلى منها وأشرف من قبلها بتفضل التدبير والتعديل فيهاوفي العالم المحمول عليها وعنها يكون الفهم والعلم والبصائر والبرهان كله فقالوا هذا ملك العقل عالم العقل فوجدوا مكان العرش وموضع المقادير العلا والمشيئة الكبرى فسبحان الله رب العرش العظيم.

ثم نظر الباحث فأحكم النظر فإذا العقل مطابق لهذه النفس الحيوانية محصور معها قد أخذ حدودها وزمامها وإذا هو مع شرفه وفضله موقوف على نهاية يعجز عما وراءه وإذا به ينشو مع النفس فيزيد وينقص ويصفو ويكدر وإذا الآفات تأخذه والخواطر تقع به من غير ذاته ومن حيث لا يعلم فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه بيّنة عليه وإذا فوقه مدبر قد جعل له قدراً وغاية وحداً وأطلق عليه الخير والشرّ والخاطر والعارض من حيث لا يعلم فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مالكاً له ولجميع ما تحته إذ جميع ما تحته دونه.

فنظر في ذلك المالك الأعلى. أمحدود هو كما أن يعلم بحدوده مطالباً للعلم كما طابق العقل النفس وكما طابقت النفس (أو أن حدوده) بآثاره وآياته النازلة على العقل وعلى ما تحته نزولاً لا يمتنع منها شيء. فلم يجده مباشراً لشيء إذا لم يكن فوق العقل شيء يباشره أو يطابقه في حس الفطرة فلما ارتفع - المتعالي الأكبر - عن مباشرة الحدود وارتفع عن عرش المحدود وعن مثال المحدود ووجبت له إحاطة فوق كل إحاطة وعلو فوق كل علو فخرج بذلك عن الأوهام إذ الأوهام هي العقول الممثلة للأشياء المتمثلة للأمثلة فالعقول محدودة فما كان فوق المحدود مطابقاً به عالياً عليه محتوياً له فلا يمكن أن يكون المحدود يحتويه ولا يحيط به ليأتلف القول والحق ولا يختلف.

فوجب من ذلك أن المتعالي لا مثال له ولا نهاية له ولا بدء له ولا جزء له ولا غاية له فلا دخل في وحدانيته وعظمته فتعالى الملك الأعلى وارتفع عن الجنس كله إلا بالبراهين

الدالة عليه والآثار التي رسمها في بريته شاهدة له بربوبيته فقام الوجود به اضطراراً في حس العقل مع علم المثال والجنس وشهد النظر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم بنفسه إلا بغيره وتبين أن ذلك الخير لو كان مثل الأشياء التي لا تقوم بأنفسها لم يقم هو أيضاً بنفسه.

فوجب من كل بحث وكل جهة وجوز اضطرار الشيء لأفعاله عقلاً ولا مخرج لدى عقل منه رباً ملكاً أو لا مبتدعاً لهذا العالم ليس كمثله شيء ولا يشاكله مما خلق شيء قد باين كل ما خلق بالذات والحال وهو مع كل شيء بالأزمنة والعلم والظهور أفقر الأشياء كلها إليه إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق بعضه الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى الأعلى الذي هو الحق الأقصى فيجد تفصيله وتقليبه وتأليفه أثراً من غيره ليس من ذاته ويجد به من المعقول مثل ما وجد ما تحته من الفقر إليه ؟ فحينئذ وجدت ربك وخالقك فلقيته بنفسك وأبصرته ببصيرتك وطالعت ساحة قربه بترقيك إليه من السبيل الذي فتح لك نحوه. فأراك ملكوته كله مزموماً بزمامه ومحصوراً في إحاطته مرتباً بتقديره، متصرفاً بتدبيره قائماً على نهاياته، مضطراً إلى إرادته ومشيئته لا حاكم فيه غيره ولا مسلك فيه لشيء دون ذاته - سبحانه - الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق الذي يمسك السموات والأرض أن تزول الفعال لما يشاء وتعالى علواً كبيراً.

فهذا مثال من استدلال الاعتبار وهو الذي دار عليه وابتغاه المتنطعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه وفصلوا عنه فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها وإنما رأوا أصل ذلك شيئاً سمعوه أو وجدوا رسمه إشارة من نبوة إبراهيم - صلى الله عليه وسلم - في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه فأرادوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوها.

وجاءت الأنبياء - صلوات الله عليهم - فقالوا: إن ربكم الله الذي خلقكم والذين من قبلكم واحد حتى لا شريك له ليس كمثله شيء وهو أعظم من كل شيء وهو المحيط بكل شيء لا تأخذه الأقطار ولا تحيط به ولا تدركه الأبصار لأنه لا نهاية له ولا بداية وهو الأول قبل كل ذي غاية وذي نهاية وكل شيء دونه محدث محدود مفصل بذلك.

فأول ما خلق العرش والماء، وكتب في عرشه جميع مقاديره وقضاياه وما تجري عليه إرادته. فليس في العالم إرادة لغيره ولا شيء إلا بإذنه وعرشه محيط بالأشياء كلها عال

فوقها زام لها، وتحت ذلك كرسيه الذي وسع السموات والأرض وهو حافظها وقيمها دون كلفة مباشرة.

وإنه استوى فعلا فوق العرش وهو أقرب إلى كل شيء من نفسه مع تعاليه وتقدسه وإنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه في ستة أيام وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ونجوماً سابحة في أفلاكها مسخرة على تقدير لها بوزن موزون لا يسبق شيء منها شيئاً وإنه خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون.

وإنه جعل كل شيء خلقه في سمواته وأرضه آيات دالة عليه شواهد بربوبيته وعظمته وحكمته وعدله ورحمته وأسمائه الحسنى.

من فكر واعتبر منيباً إلى ربه وأبصر ذلك في نفسه وفي كل شيء في هذا العالم معه وأن كل شيء فقير إليه مضطر إلى ما عنده وهو قيمه وممسكه لولا هو هلك وبطل وهمد.

ثم قصوا وتابعوا وشعبوا وبيّنوا من سائر صفاته الحسنى وأسمائه الحسنى ما اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله وشهدت بجميعه الآيات ونطقت به يشهد بعض ذلك لبعضه ويدل أوله على آخره وآخره على أوله ويعضد ظاهره باطنه وباطنه ظاهره.

كلما ازداد المعتبر نظراً ازداد بصراً وكلما ازداد بصراً ازداد تصديقاً وتوفيقاً ويقيناً واستبصاراً.

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلاً إلى الأرض فوافق ـ الاعتبار الصاعد ـ من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء لا فرق.

ولم يأت نبأ عن الله بيناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبأ وليس في العالم آية دالّة على نبأ إلا والنبوة قد نبّأت به ونبّهت عليه إما تفصيلاً وإما مجملاً. فلما اتفق البرهان وتصادق النبأ الموصوف به بالأثر المفهوم لزم العقل ضرورة الإقرار (بأن هذه القوة) حاصرة له محيطة به عالية عليه إن غفل عنها ورام الخروج عن حوزتها خرج عن الكشف كله فلم يكن له مأوى إلا النار السفلى لانقطاعه عن ولاية الله وإن تمسك بها وترقى في أسبابها اقترب من الله المعين واستزاد من ولايته قدماً حتى يتجلى على القدمين ويثبتوا في جوار الله تعالى الذي كنف فيه أولياءه الناظرين إلى كنفه بابتغاء معرفته.

وعلت بهم الهمم العالية السامية إلى وجود ربهم والساكنة إلى الأمل المعقود لهم

بوعد ﴿الصدق الذي كانوا يوعدون فبؤساً للغافلين الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾.

١٣٥ - الهيبة والأنس

من المصطلحات التي لها دلالتها عند الصوفية: القبض والبسط والخوف والرجاء والهيبة والأنس.

وهذه المصطلحات تعبّر عن قسم هام من الأحوال عندهم. ويرى الصوفية أن الخوف والرجاء حالان يعبران عن توقع حدوث شيء في المستقبل.

أما القبض والبسط فإنهما وإن كانا يشبهان الخوف والرجاء إلا أن ما يميزهما عن الخوف والرجاء أنهما يعبران عن معنى حاصل في الوقت (الآن) فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالتيه بأجله. وصاحب القبض والبسط آخذ وقته بوارد غلب عليه في عاجله[1].

وعند الصوفية أن الهيبة ناشئة من القبض الذي هو ناشيء من الخوف أما الأنس فهو ناشيء من البسط الذي هو ناشيء من الرجاء لأن من خاف الله وعرف تقصيره في حقه تعالى انقبض قلبه وبقي مشغولاً بالله فيحصل له الهيبة منه ومن أمل وصوله إلى خير انبسط قلبه وبقي مشغولاً بالله فيحصل له الأنس به فالخوف يؤدي إلى الرجاء والقبض يؤدي إلى البسط والهيبة تؤدي إلى الأنس. فإذا خاف الإنسان من شيء أخذ يفكر فيه ويشغل نفسه به. وهنا الصوفي بتفكيره في الله وانشغاله به وذكره له بصفة دائمة إنما هو في القيمة قد أنس بالله لأنه يشعر أن الله دائماً معه أينما ولى وجهه.

ولقد قال السري السقطي يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر.

وقد ذكر الجنيد أن الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة وهذا هو ما حدث مع سيدنا ابراهيم - عليه السلام - حينما سأل ربه قائلاً: أرني كيف تحيي الموتى. كذلك يشير الصوفية إلى موقف سيدنا موسى - عليه السلام - من ربه حينما قال له: أرني أنظر إليك فهذا عندهم يدل على حال الأنس والهيبة التي وضعهما الله في قلب كل من إبراهيم

---

(١) الرسالة: ص ٣٣.

وموسى. فالأنس هنا انبساط المحب إلى المحبوب. وقد قال أبو سعيد الخراز: الأنس مجاذبة الأرواح مع المحبوب في مجالس القرب.

١٣٦ ـ القرب

يقول الإمام القشيري ما نصه: أول رتبة في القرب القرب من طاعته والاتصاف في دوام الأوقات بعبادته وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافي عن طاعته فأول البعد بعد عن التوفيق ثم بعد عن التحقيق بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق.

قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ مخبراً عن الحق سبحانه ما تقرب إليَّ المتقرّبون بمثل أداء ما افترضت عليهم ولا يزال العبد يتقرّب إلي بالنوافل حتى يحبني وأحبه. فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً، فبي يبصر وبي يسمع، قرب العبد أو لا قرب بإيمانه وتصديقه ثم قرب بإحسانه وتحقيقه وقرب الحق سبحانه ما يخصه به من العرفان. وفي الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان. ولا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق. وهذه من صفات القلوب دون إحكام الظواهر والكون. فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة وباللطف والنصر خاص بالمؤمنين. قال تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾، وقال الله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾ وقال: ﴿ثلاثة إلا هو رابعهم﴾[1].

يقول شهاب الدين السهروردي الساجد إذا أذيق طعم السجود يقرب لأنه يسجد ويطوي بسجوده بساط الكون: ما كان وما كان ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب.

ومن الواضح هنا أن القرب ليس قرباً مكانياً بل هو قرب روحاني خاص بالوجود الإلهي الذي لا يخلو منه مكان والذي لا يوجد في مكان. إن القرب إنما يتمثل في امتثال العبد لله دائماً في كل خطوة يخطوها بحيث يدرك أن الله أقرب إليه في كل آن من حبل الوريد وأنه سبحانه معه إذا شاء بعيد عنه إذا شاء... فقرب الله للعبدووقوفه معه دائماً إنما يرتبط بتقرب العبد لله كما أن بعد الله سبحانه عن العبد مرتبط أيضاً بعدم طاعة العبد وعدم مراعاته لحقوق الله. يقول أبو الحسين النوري: أما القرب بالذات فتعالى الملك العظيم عنه وإنه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقدار. ما اتصل به مخلوق ولا

---

(١) الرسالة: ص ٤٢.

انفصل عنه حادث مسبوق جلت الصمدية عن قبول الفصل والوصل. فقرب هو في نعته محال وهو مد إلى الذوات وقرب هو في نعته واجب وهو قرب بالعلم والرؤية. وقرب هو جائز في وصفه يخص به من عباده وهو قرب الفعل باللطف وقد قال الشاعر في هذا الصدد:

وكم من بعيد الدار وهو مواصل   وآخر داني الدار وهو بعيد

ونسوق هنا حكاية توضح لنا حال القرب، فيحكى أن شيخاً من شيوخ الصوفية كان يميل بصفة خاصة إلى أحد تلاميذه ومريديه.

فسألوه عن السبب في ذلك. وقبل أن يجيبهم عن سؤالهم أعطى كل واحد منهم طائراً وطلب من كل واحد منهم أن يذبحه في مكان لا يراهم فيه أحد. فعادوا جميعاً وقد ذبح كل واحد منهم طائره ما عدا هذا التلميذ المقرب إلى الشيخ حيث قال لأستاذه أمرتني أن أذبحه بحيث لا يراه أحد ولم يكن موضع إلا والحق سبحانه يراه فقال الشيخ لهذا أقدمه عليكم.

كذلك نذكر هنا ما قاله يحيى بن معاذ أن أبا زيد قال له ادخلني الحق سبحانه في الفلك السفلي فدورني في الملكوت السفلي وأراني الأرض وما تحتها إلى الثرى. ثم أدخلني في الفلك العلوي وطرق السموات وأراني ما فيها من الجنان إلى العرش. ثم أوقفني بين يديه. فقال: سلني اي شيء رأيت حتى أهبه لك فقلت: ما رأيت شيئاً استحسنته فأسألك إياه فقال: أنت عبدي حقاً تعبد لأجلي صدقاً[1].

١٣٧ - الحياء

يعد الحياء من الأحوال التي يضعها الله في قلب المؤمن العارف به فيذعن له ويرتبط به.

والحياء - كحال - معناه أن العبد يخشى الله في كل وقت بحيث لا يقدم العبد على عمل أي شيء يغضب الله. لأن العبد إنما يخجل منه سبحانه إن فعل فعلاً لا يوافقه عليه أو يثير غضبه ثم إن الحال أيضاً يعد تعظيماً لله وإجلالاً له وسبب الحياء في قلب العارف بالله

---

(١) اليافعي: ص ٣١٨.

واضح: إذ أن الصوفي قد أحب الله واشتاق إليه وقرب منه وقطع عدة مقامات وهو قاب قوسين أو أدنى من لقاء الحبيب فكيف يلقاه دون خجل أو حياء منه ثم إن الصوفي يدرك موضعه من الكون إدراكاً جيداً ويدرك في نفس الوقت موضع الله من الكون وسلطته وجبروته وعظمته. ومن أجل هذا فلله العزّة جميعاً له الحكم وله الأمر وله التقديس ولنا نحن الطاعة والتعبد في حياء وخجل وأدب. وقد قال رسول الله: الحياء من الايمان فلا إيمان لمن لا حياء له.

كذلك قال الرسول الكريم: استحوا من الله حق الحياء، قالوا أنا نستحي يا نبي الله والحمد لله. قال: ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى وليحفظ البطن وما حوى وليذكر الموت والبلى. ومن أراد الأخرة ترك زينة الحياة الدنيا فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء.

قال ذو النون المصري: الحياء وجود الهيبة في القلب مع وحشة ما سبق منك إلى ربك. وقال أيضاً: الحب ينطق والحياء يسكت والخوف يقلق[1].

وقال السري السقطي: إن الحياء والأنس يطرقان القلب فإن وجدا فيه الزهد والورع حطّا وإلا رحلا.

وذهب أبو سليمان الداراني إلى أن العباد عملوا على أربع درجات على الخوف والرجاء والتعظيم والحياء وأشرفهم منزلة من عمل على الحياء لما علم أن الله تعالى يراه على كل حال استحيا من حسناته أكثر مما يستحي العاصون من سيئاتهم[2].

ويحكى هنا أن قوماً مروا بالبادية فرأوا رجلاً نائماً فايقظوه وقالوا له ألا تخاف النوم في هذا المكان الموحش؟ فكان جوابه عليهم: أنا أستحي منه أن أخاف غيره ثم تركهم وعاد إلى نومه.

١٣٨ ـ الصحو والسكر

يقول القشيري: الصحو رجوع الإحساس بعد الغيبة والسكر غيبة بوارد قوي. والسكر أقوى من الغيبة من حيث أن السكران قد غاب عن الحس تماماً أما الغيبة وإن

---

(١) الرسالة: ص ٩٨.

كانت نوعاً من السكر إلا أنها ليست سكراً كاملاً. ثم إن الغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد فإذا كوشف العبد بنعمة الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب[1].

وعن السكر يقول شهاب الدين السهروردي: السكر استيلاء سلطان الحال والصحو العود إلى ترتيب الأقوال وتهذيب الأفعال[2].

أما الواسطي فقد ذهب إلى أن مقامات الواجدين أربعة: الذهول ثم الحيرة ثم السكر ثم الصحو كمن سمع بالبحر فدنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته الأمواج فعلى هذا من بقي عليه الشر من سريان الحال فيه. فعليه أثر من السكر. ومن عاد كل شيء منه إلى مستقره فهو صاح فالسكر لأرباب القلوب والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب.

ويذكر الصوفية هنا قول الله ﴿فلما تجلى ربه للجبل وخر موسى صعقاً﴾، فالسكر حال يغيب فيه الإنسان عن نفسه كلية وعن نفسه كلية وعن كل ما يحيط به. ذلك أن الصوفي وقد قرب من نهاية الطريق بدأ يذوق الكأس الإلهي (التجلي والكشف) الذي بدأ يظهر له بعض اللحظات. ويقول القشيري: إن أول ما يحدث هنا هو أن يبدأ الذوق ثم يلي الذوق الشرب ثم الري. فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري، فصاحب الذوق متساكر وصاحب الشرب سكران وصاحب الري صاح ومن قوي حبه تسرمد شربه. فإذا دامت تلك الصفة لم يورثه الشرب سكراً. فكان صاحياً بالحق فانياً عن كل حظ لم يتأثر بما يرد عليه ولا يتغير عما هو به. ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه ولم يبق دونه[3].

وقد سئل العارف بالله أبو الحسن الشاذلي عن شراب الحب وكأسه ومن الساقي وما الذوق وما الشراب وما الري وما السكر وما الصحو. فكان جوابه الشراب هو النور الساطع عن جمال المحبوب. والكأس هو اللطف الموصل إلى أفواه القلوب. والساقي هو المتولي الخصوص الأكبر والصالحين من عباده وهو الله سبحانه العالم بالمقادير ومصالح أحبابه.

---

(١) الرسالة: ص ٣٨. (٢) اليافعي: ص ٣٨٥.
(٣) الرسالة: ص ٣٩.

فمن كشف له عن ذلك الجمال وحظي بشيء منه نفساً أو نفسين ثم أرخى عليه الحجاب فهو الذائق المشتاق ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو الشارب حقاً ومن توالى عليه الأمر ودام له الشرب حتى امتلأت عروقه ومفاصله من أنوار الله تعالى المخزونة فذاك هو الري وربما غاب عن المحسوس والمعقول فلا يدري ما يقال ولا ما يقول فذاك هو السكر(١).

١٣٩ ـ الفناء والبقاء

الفناء بوجه عام عند الصوفية هو سقوط الأوصاف المذمومة أما البقاء فهو قيام الأوصاف المحمودة به ونحن نعلم أن الإنسان مكوّن من نفس وجسم: النفس من عالم الأمر والجسم من عالم الخلق وهذه النفس لها قوى: منها ما هي مرتبطة بالبدن ومنها ما هي مستقلة عنه. وتطهر الإنسان يتم بالقضاء على النفس الغضبية والنفس الشهوانية والأمّارة بالسوء. والصوفي في عبوره طريق التصوّف لا بد وأن ينتهي إلى الفناء والبقاء والمقصود بالفناء هنا أمران: أن يفنى العبد أي يتخلص من صفاته الفانية صفاته الذميمة التي ترتبط بالبدن وتخضع له. إن عليه أن يتخلص من ناسوكيته. أما الأمر الثاني الذي يقصد بالفناء فهو سعي المرء بعد أن فني عن الصفات السيئة أن يفنى في الذات الإلهية ويتوحد معها لأنه قد فني عن الحجب التي كانت تمنعه من هذا الفناء.

ويرى الصوفية أن هذا الفناء لا يتم إلا من خلال البقاء. والبقاء هنا شأنه شأن الفناء له معنيان: المعنى الأول أن يبقى الصوفي على الصفات والخصال الحميدة التي تمكنه من الوصول والاتصال. وهذه الصفات ترتبط بالنفس المطمئنة. كذلك فإن البقاء يعني أن يسعى الصوفي بعد أن فني في الذات الإلهية أن يبقى فيها وبها وأن يحيا بها وفيها وأن لا يفارقها البتة وهذه هي غاية الغايات عند الصوفي كما سبق أن أشرنا.

يقول القشيري: اعلم أن الذي يتّصف به العبد: أفعال وأخلاق وأحوال. فالأفعال تصرفاته باختياره والأخلاق جبلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء... فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فني عن

---

(١) اليافعي: ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

شهواته. فإذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته ومن زهد في دنيا بقلبه يقال فني عن رغبته فإذا فني عن رغبته فيها بقي بصدق إنابته. ومن عالج أخلاقه فنفى من قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النفس يقال فني عن سوء الخلق فإذا فني عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون ما فني عنه من ذلك موجوداً. وإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق.

ويشير القشيري هنا إلى قصة يوسف ـ عليه السلام ـ حيث ذكر الله قوله ﴿فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن﴾ لم يجدن عند لقاء يوسف ـ عليه السلام ـ ألماً حينما قطعن أيديهن مع أنهن نسوة أضعف من الرجال ثم إنهن قلن ما هذا بشراً مع أن يوسف ـ عليه السلام ـ كان بشراً. وقلنا إن هذا إلا ملك كريم وكان ـ عليه السلام ـ إنساناً ولم يكن ملكاً. معنى هذا أنه من الجائز أن يغفل المرء عن أحواله عند لقاء مخلوق مثله فما بالكم حينما يقابل خالقه...

ولقد قسم الصوفية الفناء إلى قسمين: ظاهر وباطن فالفناء الظاهر هو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره وإرادته فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلا بالحق سبحانه. ثم يأخذ في المعاملة مع الله سبحانه وتعالى بحسّبه وقد ذكر أن بعض من أقيم في هذا المقام من الفناء كان يبقى أياماً لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرد له فعل الحق تعالى فيه ويقيض الله سبحانه له من يطعمه ويسقيه.

أما الفناء الباطن فهو أن يكاشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات فيستولي على باطنه أمر الحق تعالى حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس وقد ذهب بعض الصوفية إلى أنه ليس شرط غيبة الإحساس في هذا الحال. فقد يغيب الإحساس وقد لا يغيب. فليس غياب الإحساس ضرورياً لحلول الفناء لدى هذا الفريق. بينما الكثرة من الصوفية على أنه بحلول الفناء في الإنسان يغيب الإحساس وإلا لما صح الفناء.

فالفناء يمر بدرجات: فأول شيء هو أن يفنى المرء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق.

ثم يفنى عن صفات الحق بمشاهدته للحق جل شأنه ثم يفنى عن مشاهدته للحق جل شأنه باستهلاكه في وجوده سبحانه.

ومن أعظم الحكايات (وأصدقها) التي أجمع مؤرخو التصوُّف عليها وهي خاصة بحال الفناء تلك التي ذكرت أن عروة بن الزبير ـ رضي الله عنه ـ قد قطعت رجله وهو يصلي دون أن يحس بذلك وكان قطعها بسبب مرض ذكر الحكماء أن عروة سيموت بسببه إذا لم تقطع رجله وقد رفض عروة طلبهم. غير أن الحكماء استشاروا أمه في هذا فقالت لهم دعوه حتى يدخل الصلاة ثم اقطعوها. ففعلوا به ذلك ولم يشعر نظراً لفنائه كلية في الذات الإلهية[1].

المقامات

١ ـ التوبة:

أجمع الصوفية على أن التوبة أول مقام من المقامات التي ينبغي على السالك المنقطع إلى الله أن يطلبه ثم يتخطاه إلى ما بعده فالتوبة بمثابة الأصل والأساس لكل المقامات التي تليها. والتوبة عند الصوفي لها أكثر من تعريف وإن كانت كلها تعني في النهاية أمراً واحداً. فقد قال السوس إنها الرجوع من كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم (اللمع/٦٨) أي هي العمل وفقاً للأوامر والنواهي الإلهية بحيث يراعي الصوفي الله في أفعاله وفي أقواله عن حب ورضى وطيب خاطر. أما القشيري فقد قال «التوبة انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة» وإذا كان الجنيد قد قال: «إنها نسيان المرء ذنبه» فقد قال سهل بشأنها «إنها عدم نسيان المرء ذنبه» أما رويم بن أحمد فقد قال: «التوبة من التوبة» أي يتوب المرء من رؤية كونه تائبا لأنه لن يدرك أنه تائب إلا إذا كان قلبه مشغولاً بنفسه لا بالله. ومن ثم فإن التوبة تكون موضع اهتمامه. لكن نظراً لأن التوبة من أجل الله فينبغي أن ينسى التوبة أو بتعبير أدق أن يتوب من التوبة. ففي ذلك شغل بالله الواحد ولعل هذا هو ما قصده الهجويري حين قال: التائب حبيب الله وحبيب الله في الشهود. ومن العيب أن تتذكر الآثام في الشهود لأن تذكر الإثم حجاب بين الله وبين من يشهده وقال ذو النون المصري « توبة العوام من الذنوب أما توبة الخواص فهي من الغفلة. وقيل أيضاً التوبة أن تتوب من كل شيء سوى الله تعالى. وقال أبو الحسن النوري: التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى الله ـ عزّ وجلّ ـ

---

(١) اليافعي: راجع ص ٣٩٨.

من هذه التعريفات وغيرها نجد أن مفهوم التوبة يتحدد بدرجة السالك أي بمقامه: فتوبة الرجل العادي غير توبة المريد الذي تختلف توبته عن توبة الصوفي فتوبة الصوفي عن الزلل والغفلات تعد هدفاً بالنسبة للرجل العادي الذي يسعى إلى التوبة عن الذنوب والسيئات. . . أي أن التوبة درجات وكل درجة تعد بالنسبة للتائب هدفاً إذا وصل إليه سعى إلى توبة أخرى وهكذا. ولقد صدق السراج في قوله « فشتان بين تائب وتائب: فتائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات.

ولقد ذهب أبو علي الدقاق إلى أن التوبة ثلاثة أقسام: أولها التوبة بمفهومها العام وهو الندم على فعل الذنوب والخوف من العقاب، فيتوب المرء كي يرفع الله عنه هذا العقاب.

ثم هناك التوبة بمعنى الإنابة » والمقصود بها طمع المرء في ثواب الله ومنحه السامية التي يمنحها لعباده المتّقين التوّابين.

وأخيراً فإن هناك التوبة بمعنى «الأوبة» وهي تلك الحالة التي يبغي المرء فيها رضى الله وحبّه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنّته. إنها توبة يراعي فيها المخلوق ما ينبغي أن يقوم به نحو خالقه وبارئه ولهذا فإن الإنابة غالباً ما تكون صفة من صفات الولاة أما الأوبة فهي غالباً ما تكون خاصة بالأنبياء والمرسلين يتضح ذلك من قوله سبحانه وجاء بقلب منيب. وقوله سبحانه: ﴿نعم العبد إنه أواب﴾.

ولقد ذكر القشيري ثلاثة شروط رئيسية للتوبة:

١ ـ أولها أن يندم التائب على المعاصي والآثام التي اقترفها أو قام بها.

٢ ـ أن يبتعد في الحال والوقت عن كل المعاصي والآثام وأن يبتعد عن المحرمات التي حرّمها الله ورسوله.

٣ ـ أن يصمم بإرادة حرة راسخة وقلب من حديد على أن لا يعود إلى هذه المعاصي والآثام وأن يباعد بينه وبينها بقدر طاقته.

من هذه الشروط للتوبة يتضح لنا أنها عملية سيكولوجية أو إن شئتم هي صراع داخل النفس البشرية يحاكم فيها المرء نفسه حيث يندم على كل سيئة ومذلة ارتكبها ويتمنى لو أنها كانت حسنات هنا نجد لدى الصوفية تحليلاً نفسياً من الطراز الأول. فهم يذهبون إلى

أن التوبة لا تعتمد على الجسم بل تعتمد على النفس تعتمد على القلب والجارحة ينبغي للقلب أن ينتبه ويصحو من دجماطيقيته التي هوت به إلى الرذيلة والمعصية. فيقارن المرء حينئذ بين حالته التي يكون عليها من ارتكاب الأثام والمعاصي وبين حالته لو أنه صار إنساناً فاضلاً مهذباً يجله الصغير والكبير. استغفر الله بجمله ويفضله المولى ـ جلّ شأنه ـ. ولن يتم للمرء ذلك إلا إذا أصغى لصوت الضمير الداخلي لصوت الحق. فقد ورد في الأخبار عن الرسول الكريم قوله ـ عليه السلام ـ: واعظ الله في قلب كل امرىء مسلم. ومعنى هذا أن الباعث على التوبة هنا باعث داخلي لا خارجي وهذا ما أجمع عليه التائبون، فمعظمهم يجمعون على أن توبتهم كانت بناء على هاجس داخلي كأن يرى بعضهم شيخاً في منامه يحثّه على التوبة أو سمع وهو نائم صوتاً يناديه أن تُبْ لكي يتوب الله عليك وهكذا أي أن التوبة تعد هبة أو منحة أو نفحة إلهية يعطيها الله لعباده المتقين الورعين بحيث لو لم يرد الله التوبة لعبد لما كان بوسع هذا العبد أن يتوب (وكلنا نعلم إجابة رابعة العدوية عن سؤال لرجل عامي قائلاً لها: «لقد أكثرت من الذنوب والمعاصي فلو تبت هل يتوب الله علي؟ فكانت إجابتها لا بل لو تاب عليك لتبت» . . .

وعند الصوفية نجد أنه إذا صلح القلب صلحت سائر الأعضاء الأخرى. ولهذا فإن الصوفي مطالب لايقاظ قلبه من غفلته أن يداوم على تقديم ولاء الفرض والطاعة لله وذلك بابتعاده عن أهل السوء ومتابعته للصالحين من أهل الدين وسماع أقوالهم وتتبع سيرتهم. قال القشيري إن القلب إذا فكر في سوء ما يصنعه وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال سنح في قلبه إرادة التوبة والإقلاع عن قبيح المعاملة فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة والأخذ في جميل الرجعى والتأهب لأسباب التوبة. فأول ذلك هجران إخوان السوء ولا يتم ذلك إلا بالمواظبة على المشاهدة التي تزيد رغبته في التوبة وتوفر دواعيه على إتمام ما عزم مما يقوي خوفه ورجاءه. فعند ذلك تنحل من قلبه عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال.

والصوفية وقد ذكروا أن التوبة أول مقام من المقامات التي ينبغي للسالك أن يحققها إنما يذكرون أنهم بذلك يطيعون الأوامر والنواهي التي أمرهم الله ورسوله بها. فقد قال سبحانه ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وهذا يعني أن على المؤمنين جميعاً أن يتوبوا إلى الله من معاصيهم وزلاتهم. فهذا واجب عليهم من جهة. وما داموا من جهة أخرى لم يشركوا بالله فإنه سبحانه سوف يقبل توبتهم إذا كانت توبة خالصة.

ولقد اعتمد الصوفية في حديثهم هنا على النصوص الدينية والنبوية. فلقد أمر الله

الناس جميعاً بالتوبة كي يصلح شأنهم فقال: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ وقال سبحانه ﴿إن الله يحب التوابين... يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا... من لم يتب فأولئك هم الظالمون﴾.

أما عن الأحاديث النبوية فكثيرة نجتزي هنا منها قوله ـ عليه السلام ـ: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له... إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب... ما من شيء أحب إلى الله من شاب تائب كذلك أمر الرسول الكريم المؤمنين بالتوبة حيث قال: «يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب في اليوم مائة مرة»وقال: لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من قبل الغروب.

وصفوة القول: إن للتوبة مقدمات وعلامات ثم ثمرات: أما مقدماتها فهي انتباه القلب من غفلته وندمه على ما ارتكب من آثام ومعاص وغفلة عن الحق وأما علاماتها فهو هجران السوء وأهل المعاصي وأصحابها والبعد عن الشرور والآثام وأما ثمرتها فهي الرجوع إلى الله ومحبته وما يتبع ذلك من دخول العبد في رحمة الله ورضاه والخروج من المعاصي والذنوب وابتعادها عن المرء.

٢ ـ الورع:

المقام الثاني الذي نتحدث عنه الآن هو الورع والمقصود بهذا المقام عند الصوفية أن يتقي الإنسان الله في كل أفعاله أي على المرء أن يراعي الله في سلوكه وأن يدرك تمام الإدراك أن الله عالم ومطلع على كل فعل يقوم به. وقد توسع الصوفية في هذا المقام، مقام الورع حتى أنهم حرموا على أنفسهم كل فعل أو كل قول أو كل ملبس فيه شبهة فكان الرجل يترك دابته إذا شك أنها أكلت من غير ملكه وكان بعضهم يرفض أن يستعين بأحد في قضاء شؤونه الخاصة ولقد قال القشيري: «إن الورع هو ترك الشبهات» أي أن كل أمر من الأمور التي تحوم حوله الشبهات ينبغي على المرء أن يبتعد عنه. ولهذا قال الرسول «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه. ولقد سوى الرسول بين الورع وبين أتقى الناس فقال ـ عليه السلام ـ لأبي هريرة كن ورعاً تكن أعبد الناس. وقد ذهب بعض الصوفية إلى أن الورع يعني ترك شؤون الدنيا والاهتمام بشؤون الآخرة حيث يشغل المرء حينئذ قلبه بالله فحسب طارحاً كل ما عداه جانبا وهذا ما قصده الشبلي بقوله: الورع أن تتورع عن كل ما سوى الله تعالى. وقال آخر: «أن الورع هو الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس في كل طرفة.

ونستطيع بناء على ما لدينا من تعريفات متباينة للورع أن نقول إن هناك ثلاثة أقسام (أو فئات) للورع:

١ - فهناك من تورع عن الأشياء المشتبه فيها عليه بحيث يمتنع عن إتيانها أو التقرب منها لمجرد أنه على شك في أن كانت هذه الأفعال أو الأشياء من حقه أم لا (وهذا هو ورع العامة) وهنا نذكر أن أحمد بن حنبل قد ترك سطلاً له كان أمانة لدى بقال أراد أن يختبر ورعه حيث قال له هذا الأخير: اختر سطلك من بين سطلين أمامه وكان البقال قد ادعى أن سطل ابن حنبل اختلط بآخر فلما رفض ابن حنبل اخذ احد السطلين أخبره البقال بحقيقة الأمر. لكن ابن حنبل ترك سطله ورعاً.

كذلك يروى في هذا الصدد أن المبارك رفض أن يمتطي دابته أو حتى يأخذها لأنها قد رعت في أرض غير أرضه. فهذا النوع من الورع يسمى تورع عن الشبهات التي اشتبهت على المرء وهي ما بين الحرام البين والحلال البين وما لا يقع عليه اسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق فيكون بين ذلك فيتورع عنهما.

ولقد قال ابن سيرين في هذا الصدد - كما يخبرنا بذلك السراج - انه ليس شيء أهون عليه من الورع إذا رابه شيء تركه.

٢ - النوع الثاني من الورع هو ورع الخاصة والمتقين والمتحققين. وهو بلا شك أوسع دائرة من الورع السابق فنجد هنا أن الورع أمر يجيش بصدر المتحقق أو هو أشبه بنور داخلي يكشف له ما ينبغي عليه أن يتجنبه في الحال. ويستشهد المتحققون في هذا الصدد بقول الرسول الكريم : الأثم ما حاك في الصدر. وتروى في هذا الصدد حكايات كثيرة تبين هذا النوع من الورع من هذه الحكايات ما حكي من أن الحارث المحاسبي رحمه الله كان على طرف إصبعه الوسطى عرق إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة ضرب عليه ذلك العرق. وروي كذلك في هذا الصدد كما يقول القشيري والسراج أن بشرا الحافي قد دعي إلى حفل فوضع بين يديه طعاماً فجهل أن يمد يده إليه فلم تمتد ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات فقال رجل ممن كان يعرفه أن يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة ما كان أغنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته. كذلك يذكر أن إبراهيم بن أدهم قد رفض أن يشرب من ماء زمزم لأنه لم يكن يملك دلواً يشرب منه أن مثل هذا النوع من الورع يعتمد بلا شك على القلب والقلب فحسب وكأن في هذا الورع نوراً فطرياً يهدي صاحبه إلى الحلال مميزاً إياه من الحرام ومباعداً في نفس الوقت بين صاحبه

وبين كل ما فيه شبهة. هذا الورع لا يمكن أن يوجد هكذا كضربة من غير رام بل لا بد وأن يسبقه مشوار طويل إن صح التعبير على طريق التصوف يجاهد فيه الإنسان نفسه وأهواءه وميوله متقرباً إلى الصالحين المقربين مؤدياً حقوق الله وواجباته كاملة... الخ.

٣ ـ أما الفئة الثالثة من الورعين فهم أولئك الذين يوسعون دائرة الورع بحيث تصير مقتصرة على العارفين الواجدين أولئك الذين يذهبون إلى أن أهل الحق ينبغي أن يبتعدوا كلية عن كل مشاغل الدنيا وهمومها وأن يتنبهوا فقط وينشغلوا بالله وحده وبكل ما يؤدي إليه. وترى هذه الفئة أن كل شيء يشغل المرء عن ربه محرم عليه. فلا ينبغي أن يكون في فكرنا غير الله إن كل ما شغلك عن الله فهو مشؤوم عليك أو هو كما قال أبو بكر الشبلي الورع أن تتورع إلا يتشتت قلبك عن الله ـ عزّ وجلّ ـ طرفة عين.

وبشأن استناد الصوفية إلى النص القرآني والحديث النبوي في هذا الصدد فإنهم يذكرون قول الله: ﴿ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيّبات ما رزقناكم...﴾ ويذكرون من أقوال الرسول الكريم: إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام وكذلك يذكرون قوله ـ عليه السلام ـ إني لأنقلب إلى أهلي فأجد الثمرة على فراشي أو في بيتي فأرفعها لآكلها. ثم أخشى أن تكون صدقة فالقيها. وأخيراً فإنهم يذكرون قوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

٣ ـ الزهد:

لسنا في حاجة إلى تأكيد القول من جديد بأن الزهد كما ذكرنا هو الأب الشرعي للتصوف ومن غير الممكن أن يوجد التصوف إلا إذا سبقته حركة الزهد فالزهد هو المعرفة الضرورية التي لا بد منها لقيام التصوف ونهضته. وعندنا أنه لا يختلف اثنان عاقلان على أن الزهد شرط رئيسي وهام للتصوف وأن الصوفية جميعاً يجمعون على هذا. فلقد قال السراج في بيان أهمية الزهد إنه أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة. والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة[1].

وعلى هذا فإننا نستطيع أن نقول إن الزهد في حد ذاته ليس موضع خلاف أو اختلاف

---

(١) اللمع: ص ٧٢.

بين الصوفية لكن الاختلاف فيما بينهم كان بشأن الموضوعات التي ينبغي أن يزهد فيها. فهم أولاً يسلمون بأن الزهد في المحرمات التي حرمها الله واجب على كل مسلم ومن ثم فإن الصوفي ينبغي عليه من جهة أولى أن يزهد في هذه المحرمات وان يطلقها كلية.

على أنهم قد اختلفوا بشأن «الحلال» الذي أباحه الله لعباده: هل ينبغي أن يزهد فيه أم لا؟ بعضهم قال: إن الزهد في الحلال الذي أوضحه الله فضيلة من الفضائل التي ينبغي للصوفي أن يتصف بها خاصة وأن الله قد أوضح أن الدنيا دار غرور وامتحان وأنها دار فناء وزوال ومن ثم فإن متاع الدنيا قليل بعكس متاع الآخرة. وثمة آيات كثيرة تدل على أن أولئك الذين يريدون عرض الدنيا إنما يطلبون شيئاً زائلاً أما الذين يطلبون الآخرة فإنها خير وأبقى. ومن هنا ذهبت جماعة من الصوفية إلى أنه وإن كان الزهد في الحرام واجباً فإن الزهد في الحلال أيضاً واجب إلا في النذر القليل. أي على المرء أن يزهد في الدنيا وما فيها ومن فيها اللهم إلا تلك الحاجات الضرورية التي تعينه على مواجهة الحياة سواء كانت خاصة بالمأكل أو الملبس.

وفي هذا الصدد نجد أحمد بن حنبل يذكر أن الزهد على ثلاثة أوجه:

١ ـ ترك الحرام وهو خاص بالعوام من الناس.

٢ ـ ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص.

٣ ـ أما النوع الثالث فهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين.

على أن هذه الأوجه الثلاثة ليست هي القول بالفصل في الزهد. فمن الصعوبة البالغة أن نضع قسمة فاصلة لأنواع الزهد ذلك أن التصوف كما سبقت الإشارة شعور خاص أو حالة خاصة يحياها الفرد وحده ولا يستطيع أحد أن يشاركه أحاسيسه ومن هنا نجد أن كل صوفي نطق بلسان حاله هو. ولهذا فإن ثمة تعريفات كثيرة للزهد تختلف باختلاف أصحابها لأنها تعبر عن حالات فردية ولهذا قيل إن الزهد هو أن تترك الدنيا ثم لا تبالي بمن أخذها.

بينما قال ابن الجلاء: الزهد هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغر في عينك فيسهل عليك الإعراض عنها. أما الجنيد فقال: الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد وقال أيضاً: الزهد تخلي الأيدي من الأملاك وتخلي القلوب من الطمع.

أما رويم بن أحمد فقال ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا. فهذا زهد المتحققين لأن في الزهد في الدنيا حظاً للنفس لما في الزهد من الراحة والثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس. فمن زهد بقلبه في هذه الحظوظ فهو متحقق في زهده.

أما الشبلي فقال: الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة.

أما عبد الله بن المبارك فقال: الزهد هو الثقة بالله مع حب الفقر.

أما يحيى بن معاذ فقال: الزهد يورث السخاء بالملك والحب يورث السخاء بالروح وأضاف قائلاً: لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه ثلاث خصال: عمل بلا علاقة وقول بلا طمع وعز بلا رئاسة.

أما السري السقطي فقال: إن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه واخرجها من قلوب أهل وداده لأنه لم يرضها لهم وقال إن الزاهد هو من يخلو قلبه ما خلت منه يداه.

أما البسطامي فقال: كنت ثلاثة أيام في الزهد. فلما كان اليوم الرابع خرجت منه. اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها، واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها. واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله تعالى.

وهذا الذي يقوله البسطامي يوضح أن الزاهد يمكن أن يمر بثلاث مراحل حتى يصل إلى منتهاه:

فهناك في المرحلة الأولى نجد زهد المبتدئين وهو الذي أشار إليه الجنيد بقوله: إن تخلي الأيدي من الأملاك وتخلي القلوب من الطمع. ففي هذه المرحلة يكون البدن والفؤاد خالين كلية من أي شيء يخص الدنيا ونعيمها.

ثم بعد هذه المرحلة نجد زهد المتحققين وهو يمثل المرحلة الثانية من الزهد حيث يزهد المرء في كل ما تميل إليه نفسه من الأمور الدنيوية ويباعد بينها وبينه بحيث يقطع كل صلة له في الدنيا وما عليها. وفي هذه المرحلة يشعر الزاهد براحة وطمأنينة لكنه بلا شك ما زال يشعر بزهده.

أما في المرحلة الثالثة فإنها مرحلة زهد العلماء المتيقنين حيث نجد أن الزاهد هنا يزهد في زهده لأنه لو شعر أنه زاهد لكان معنى هذا انشغاله بشيء غير الحق سبحانه. وهذا هو معنى ما قاله الشبلي: الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة.

٤ ـ الفقر:

انتهينا من الحديث عن مقام الزهد والآن ننتقل إلى الحديث عن مقام الفقر وهو

المقام الذي يتطلبه الزهد لأن كل من يطلب الزهد فإنه إنما يطلب في الحقيقة الفقر فلا زهد بلا فقر ولا فقر بلا زهد.

وكأن رأي الصوفية أن الفقر أمر ضروري إذا أراد السالك السير في الطريق والوصول إلى منتهاه لأن المرء إن شغل نفسه بزوج ومسكن وملبس وتكديس الأموال وغيرها لشغلت هذه الحجب الحسية من تمتلكه عن خيره الحقيق الأبدي الثابت. لأنا نعلم أن طالب الحياة الدنيا لا يشبع منها البتة ومن الصعوبة أن يجمع المرء بين الدنيا والآخرة. إذ لا بد أن يكون اهتمامه بواحدة منهما على حساب الأخرى. ولقد فضل الصوفية بطبيعة الحال الآخرة على الحياة الدنيوية لأن هذه عارضة تزول وتفنى فضلاً عن أنها تجلب من الشرور والآثام أكثر مما تجلب من النفع وحتى بعض المنافع الجزئية التي يمكن أن يحصل عليها المرء محاطة بهموم وقلق ومشاغل قد تؤدي إلى هلاك المرء.

والصوفية وإن كانوا قد اختاروا طريق الفقر والزهد فإنما هم يتبعون أقوال الله ورسوله فقد ذكر في كتابه العزيز للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم. لا يسألون الناس إلحافاً.

وقال الرسول الكريم: « يدخل الفقراء الجنة قبل الأغنياء وقال ـ عليه السلام ـ: الفقراء أزين بالعبد المؤمن من العذار الجيد على خد الفرس. وقال: لكل شيء مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء.

وقد ذهب الجنيد إلى أن علامة الفقير الصادق أن لا يسأل ولا يعارض وإن عورض سكت. أما سهل بن عبد الله فقال: الفقير الصادق لا يسأل ولا يرد ولا يحبس. أما عبد الله بن الجلاد فقال: حقيقة الفقر أن لا يكون لك فإذا كان لك لا يكون لك ومن حيث لم يكن لك لم يكن لك[1].

والصوفية في ذكرهم لهذا المقام وحديثهم عنه إنما يتسقون تماماً مع آرائهم. فهم قوم فضلوا الله على كل شيء... لأنهم يذهبون إلى أنه سبحانه وحده الغني وما عداه فمحتاج إليه.

وعندهم أن من يملك أو إن شئتم من يملكه الله فإنه يكون حينئذ مالكاً لكل شيء.

---

(١) اللمع: ص ٧٥.

فهو ينبوع الفقر والغنى. إن اقتربت منه أو فنيت فيه فأنت الغنى نفسه وإن بعدت عنه فإنك في النهاية ـ مهما ملكت ـ سوف تكون أفقر الناس. ولهذا ذهب بعضهم إلى أن الفقر هو الخوف أما الغنى فهو الأمن بالله فالموجود بالله والقائم به غني ليس في حاجة إلى شيء آخر. أما الخائف فهو ذلك الفقير الذي لم يدرك بعد الطريق الحق إلى الله ولهذا قال يحيى بن معاذ الفقر حقيقته أن لا يستغني إلا بالله ورسمه عدم الأسباب كلها.

أما إبراهيم بن أدهم فقال: «طلبنا الفقر فاستقبلنا الغنى وطلب الناس الغنى فاستقبلهم الفقر. وقيل أيضاً: إن صحة الفقر هي أن لا يستغني الفقير في فقره بشيء إلا بمن إليه فقره.

ومن الواضح أن الفقر هنا لا يقتصر على الناحية المادية فحسب بل إنه يتجاوزها إلى المعنى الروحي الذي هو أقرب إلى الافتقار لله.

ومن الأمور الهامة التي نصادفها في هذا الشأن اهتمام الصوفية بالإرادة الإنسانية وقولهم إن شيئاً خارجياً لا يستطيع أن يغير من جوهر هذه الإرادة طالما أنها إرادة خيّرة. فقد ذهب معاذ النسفي إلى أن الصوفي الفقير الذي زهد في الدنيا وما عليها يملك إرادة خيّرة لا يستطيع أحد شراءها أو تبديلها وهذه الإرادة تضمر وتعلن عن كل خير للمسلمين. والصوفي ليس على استعداد أن يفرط فيها مهما كان الثمن بعكس الغنى (من الناحية المادية كالتاجر مثلاً) فإنه على أتم الاستعداد لشرائها بأي ثمن وعلى أتم الاستعداد أيضاً لأن يضحي بإرادته ما دام الثمن مرتفعاً. قال معاذ ما أهلك الله تعالى قوماً وإن عملوا ما عملوا حتى أهانوا الفقراء وأذلوهم وقيل لو لم يكن للفقر فضيلة غير إرادته سعة المسلمين ورخص أسعارهم لكفاه ذلك لأنه يحتاج إلى شرائها والغني يحتاج إلى بيعها هذا لعوام الفقراء فكيف حال خواصهم.

وقد سئل الجنيد عن الافتقار إلى الله تعالى أهو أتم أم الاستغناء بالله تعالى. فقال: إذا صح الافتقار إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ فقد صح الاستغناء بالله. وإذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به فلا يقال أيهما أتم الافتقار أم الغنى لأنهما حالتان لا تتم إحداهما إلا بالأخرى.

وقد ذهب السراج في كتابه «اللمع» إلى أن الفقراء الزاهدين على ثلاث طبقات:

١ ـ فمنهم من لا يملك شيئاً ولا يطلب بظاهره ولا بباطنه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً وإن أعطي لم يأخذ فهذا مقامه مقام المقربين.

٢ ـ ومنهم من لا يملك شيئاً ولا يسأل أحداً ولا يطلب ولا يعرض وإن أعطي شيئاً من غير مسألة أخذ. وهذا مقامه مقام الصديقين.

٣ ـ ومنهم من لا يملك شيئاً وإذا احتاج انبسط إلى بعض إخوانه ممن يعلم أنه يفرح بانبساطه إليه فكفارة مسألة صدقه. وهذا مقامه مقام الصديقين في الفقر[1].

ونجد عند الصوفية أن الفقر سر الله وأمانة في صاحبها وعليه أن لا يسأل الناس شيئاً لأن الناس في الحقيقة أفقر منه.

ولذا وجب عليه إن سأل أن يسأل الله، بل لا ينبغي أن يسأل الله البتة أليس علمه سبحانه بحاله يغنيه عن سؤاله. إن على الفقير أن يدرك أنه كلما ازداد فقراً ازداد في الحقيقة قرباً من الله وعلت مكانته.

وفي هذا الصدد يحدثنا القشيري على لسان حال أبي علي الدقاق حيث قال: قام رجل فقير في مجلس يطلب شيئاً وقال: إني جائع منذ ثلاثة وكان هناك بعض المشايخ فصاح عليه فقال: كذبت إن الفقر سر الله. وهو لا يضع سره عند من يحمله إلى من يريد. ولهذا نجد رويماً يقول: إن نعت الفقير إرسال النفس في أحكام الله تعالى. وقيل: نعت الفقير ثلاثة أشياء: حفظ سره وأداء فرضه وصيانة فقره.

٥ ـ الصبر:

أما عن المقام الخامس الذي نتحدث عنه الآن فهو مقام الصبر وهو المقام الذي يقتضيه الفقر. لأن الفقر يتطلب من الإنسان كما هو واضح تضحيات كثيرة منها ما هو متعلق بالنفس ومنها ما هو متعلق بالبدن كما سبق أن أشرنا في غير موضع ولا يستطيع المرء أن يتحمل هذه التضحيات بنفس راضية وبإرادة لا تلين إلا إذا كان صابراً أو الصبر بلا شك مقام من المقامات التي يصل إليها الصوفي بجهده وجلده من ناحية وبتوفيق الله إياه من ناحية أخرى.

وثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم تمدح الصبر والصابرين وتدعو المؤمنين إلى الصبر موضحة أنه صفة حميدة ينبغي على كل مسلم أن يتصف بها. قال الله تعالى: ﴿واصبر وما صبرك إلا بالله﴾ وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا﴾ وقال تعالى:

---

(١) راجع اللمع: ص ٧٤ ـ ٧٥.

﴿إن الله مع الصابرين﴾ وقال: ﴿والله يحب الصابرين﴾ وقال: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾ وقال: تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا﴾ وقوله: ﴿إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب﴾...

فهذه الآيات وغيرها تشيد بالصبر والصابرين وهي توضح أن المؤمن المتحمل للشدائد في هذه الدنيا والقابض على دينه سيعوض عن ذلك كله في الآخرة حيث يخاطبون هناك بالقول: ﴿سلام عليكم بما صبرتم﴾ مقدماً سبحانه الصبر على الصلاة والصيام والحج وغيرها لأن هذه الفرائض تقتضي بلا شك الصبر والذي بدونه لا تكتمل عبادة الإنسان للّه ولا يفيه سبحانه دينه حق وفائه.

وكما أشادت الآيات القرآنية بالصبر أشادت به أيضاً الأحاديث النبوية فلقد ربط الرسول الكريم النصر به حيث قال: إن النصر مع الصبر وإن الفرج من الكرب.

وقال ـ عليه السلام ـ: ما أعطي أحد عطاء خيراً أوسع من الصبر.

وقد تباينت تعريفات الصوفية لمقام الصبر فمنهم من حده على ضوء صلة المرء ببدنه ومنهم من حده على ضوء صلته بالدنيا كما يراها الصوفي ومنهم من حده على ضوء الفناء في الله والسعي نحو هذا الفناء. وأخيراً فإن منهم من حده بناء على الأوامر والنواهي الإلهية. وهذه التحديدات المتعلقة بالصبر إنما تعبر أولاً وقبل كل شيء عن درجة أساسية من درجات السلم الصوفي إن صح التعبير.

فلقد ذهب ذو النون المصري إلى أن الصبر هو التباعد عن المخالفات والسكون عند تجرّع غصص البلية وإظهار الغنى مع حلو الفقر بساحات المعيشة. وقال ابن عطاء: إنه الغناء في البلوى بلا ظهور شكوى.

وقال أبو عثمان: الصبار الذي عوّد نفسه الهجوم على المكاره. وقال: الصبر هو الثبات مع الله تعالى وتلقّي بلائه بالرحب والدعة. وقيل: الصبر هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة.

وقال رويم: «الصبر ترك الشكوى».

أما الجنيد فقال: الصبر حمل المؤمن للّه تعالى حتى تنقضي أوقات المكروه.

والصوفية في حديثهم عن مقام الصبر قرروا أن الصبر ينقسم إلى ما يقع في دائرة الأفعال الخاصة بالإنسان وإلى ما لا يقع في دائرته. أما الصبر الذي يتعلق بالمجال

الخاص بقدرة الإنسان واختياره فقد ذهبوا إلى القول بأن هذا الصبر كسب للإنسان وهذا الصبر يعد فرضاً فرضه الله على الإنسان وعلى المرء أن يقوم بهذه الفروض التي أوجبها الله. وهذا الصبر يتعلق بالأوامر والنواهي الإلهية وهي تلك الأوامر التي تحث العبد على أن يمسك نفسه عن رغباته وميوله وعن آماله الخاصة بالدنيا إن كان له ثمة آمال فيها. كل ذلك من أجل طاعة الله وامتثالاً لأمره. فعلى المرء أن يصبر على الطعام والشراب بناء على أمر الله. كما ان عليه أن يبتعد عن كل المحرمات التي حرّمها الله وتوعد مرتكبيها.

أما القسم الآخر من الصبر فهو متعلق بالأفعال التي لا ذنب للمرء فيها والتي تقع قضاء وقدراً. وهذه الأفعال لا تعد كسباً للإنسان البتة لأنه لم يسع إليها ولم يتسبب في حدوثها. ويرى الصوفية أن وقوع هذه الأفعال داخل دائرة الإنسان أمر ينبغي ان يصبر عليه الصوفي وينبغي أن يتحمله فلا يسب الدهر أو الطبيعة كما ان عليه أن لا يندم أو يحزن على وقوع هذه الأفعال تجاهله لأنه إن فعل ذلك لم يكن أولاً عبداً صبوراً. وهذا خطأ كبير. كما أنه من جهة أخرى يرده لقضاء الله وقدره إنما هو في الحقيقة يعترض على حكمة الله وسنّته وهذا أمر أيضاً غير وارد عند الصوفية.

لقد كان رأي الصوفية وما زال هو أن الطبيعة تخضع لعلة حتمية وأن كل شيء يحدث عن طريق سلسلة من العلل التي ترتد في النهاية إلى الله سبحانه. فلا شيء يحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق إن كل ما يحدث حادث وفق حكمة إلهية لا يعرف الخطأ سبيلاً لها. ولهذا فإن ما يحدث تجاه الإنسان إنما ينبغي أن يقابل بالشكر والرضا،يقابل بالحمد والثناء لأن حدوث الفعل على هذا الوجه دون غيره أمر يند عن طاقة البشر ولعل الله يعوض المرء عن ما يحدث له. وهنا نجد أثر المعتزلة واضحاً في الصوفية رغم الخلاف الكبير بينهما في هذا الصدد.

٦ ـ التوكل:

وإذا كان الصبر موقفاً سلبياً يقفه الصوفية تجاه ما يحدث له فإن التوكل غير ذلك تماماً. إذ أنه موقف يسلكه الصوفي تجاه الآخرين لأن التوكل يتضمن الفعل ولا ينبغي أن يفهم من هذا المقام أن الصوفية مجمعون على حقيقة التوكل. ذلك أن منهم من ذهب إلى القول بأن التوكل يعني طرح الأسباب جانباً. بينما ذهب آخرون إلى أنه الأخذ بالأسباب والاعتماد على رضا الله وتأييده في نفس الوقت.

والتوكل صفة من الصفات الحميدة التي وصف الله بها المقربين إليه: الذين يحبهم ويحبونه ويرضى عنهم ويرضون عنه سبحانه. وقد أشار القرآن الكريم إلى أن من يعتمد على الله وحده ولا ينظر إلى مخلوق سواه فلا يرجو أحداً ولا يسأل أحداً هذا الإنسان بلا شك من أقرب الناس إلى الله. يقول سبحانه: ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ ويقول: ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ وكذلك: ﴿وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم﴾ وقال سبحانه: ﴿وعلى الله فليتوكل المتوكلون﴾.

ففي هذه النصوص الدينية وغيرها مما يربو على التسعين ذكراً خاصاً بالمؤمنين المتوكلين على الله نجد أن الصوفية يذهبون إلى أن مسبب الأسباب وعلة العلل وموجد الموجودات كلها هو الله وإن كل ما عداه فأسباب وعلل ثانوية. وهذا الإله الحق خلق الطبيعة خلقاً محكماً كما أشرنا وقدر كل شيء تقديراً. وهذا التقدير عندهم أزلي. ولهذا فإن على المرء أن يخضع جوارحه لأحكام قلبه وهي الأحكام التي ذهب فيها الصوفي إلى أنها توافق تماماً الطبيعة أي توافق حكم الله.

ولقد حد الصوفية التوكل تحديدات متباينة كما هو الحال بالنسبة لسائر المقامات التي أتينا على ذكرها فقد ذهب «أبو تراب النخشبي» في تعريفه للتوكل إلى القول إنه طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية: فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر.

أما ذو النون المصري فقال عنه إنه ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة. أما رويم فيرى أن التوكل الثقة بالوعد.

ويقول سهل بن عبد الله التوكل هو الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد.

وقد ميّز الصوفية في هذا المقام بين نوعين من التوكل: توكل العامة وتوكل الصوفية وهذا الأخير هو ذلك النوع من التوكل الذي يعتمد فيه القلب كله على الله ولا يرى سواه بحيث يلجأ المرء إلى الله سبحانه في كل ما يمر به لجوء الحبيب إلى حبيبه.

ولهذا فلا عجب أن نقرأ قول بعضهم من أراد أن يقوم. بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً ويدفنها فيه وينسى الدنيا وأهلها لأن حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله.

معنى هذا أن التوكل على الله يعني أن يكون العبد بين يدي الرب كالدمية التي لا

تملك لنفسها شيئاً والتي لا تتحرك من ذاتها بل تتوقف حركتها على من يحركها. ولقد قال سهل بن عبد الله إن مقام التوكل عند الصوفية هو ذلك الذي يكون فيه العبد بين يدي الله كالميت في يد الغاسل يقلبه كيف شاء بحيث لا تكون له حركة أو يكون له تدبير من نفسه والتوكل بهذا المعنى هو عدم الاهتمام بشيء البتة. إنه لا مبالاة خالصة بالعلم الأرضي.

وهنا نجد حكايات عديدة تذكر في هذا الشأن أن من الصوفية من لا يطلب ماء ولا طعاماً كما أنه لا يسعى إلى عمل أي شيء سواء كان ذلك في مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة... إنهم يسلمون أمرهم وأنفسهم إلى الله... أكثر من هذا ان هؤلاء الصوفية إذا مرضوا فإنهم لا يلجأون البتة إلى طبيب ولا يبحثون عن دواء وكانت حجتهم في ذلك أن الله هو مالك هذا العالم وهو سبحانه مسؤول عن كل ما يحدث فيه. وأن كل ما يحدث فهو حادث بتقديره وإرادته ولهذا فإنه سبحانه قادر على ان يكفيهم حاجاتهم وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم وأن احداً لن يستطيع ان يمنع عنهم رزقاً قدّره الله لهم من الأزل كما أن احداً لن يستطيع أن يمنحهم شيئاً لم يقدره الله لهم في الأزل.

ويرى نيكلسون أن هذه القواعد ترتكز في النهاية على النظرية الصوفية في الاتحاد الإلهي كما عرفها شقيق البلخي بقوله:

ثلاثة أشياء ليس بدّ للعبد من القيام بها فمن عمل بها أدخله الله الجنة وعاش في الدنيا بالروح والرحمة ومن ترك واحدة منها فليس له بد من أن يترك الاثنين وإن أخذ بواحدة منها فليست له بد من أن يأخذ بها جميعاً لأنهن متشابهات ولو شئت قلت: الثلاثة في الواحدة ولكن الثلاثة أوضح وأبين فمن تركها وضيعها دخل النار. ومن ترك واحدة منها ترك الاثنتين فتفقهوا وأبصروا فإذا بصرتهم فتبصروا.

أولاً: أن توحد الله تعالى بقلبك ولسانك وعملك فإذا وحدته بقلبك واعتقدت ألا إله غيره ولا نافع ولا ضار غيره فإنه لا بد لك من أن تنطق به فيرتفع إلى السماء.

ثانياً: ليس لك بدّ من أن تجعل عملك كله لله لا لغيره وأنت لا تجعل عملك لغيره إلا طمعاً فيه أو حياءً وخوفاً منه فإذا خفت أو طمعت في غيره وهو مالك الأشياء ورازقها فقد اتخذت إلهاً غيره وأجللته وعظمته لأنك استحيت منه وخفته وطمعت فيه. فاذهب ذلك عنك ما في قلبك من توحيد الله وسلطانه وعظمته فاعرف ذلك. فإذا صرت مخلصاً بهذا القول عاملاً به، عالماً أنه لا إله إلا هو فليكن هو أوثق عندك من الدينار والدرهم والعم

والخال والأب والأم ومن على ظهر الأرض. فإنك إن تكن على غير ذلك ينقض عليك ضميرك وتوحيدك ومعرفتك إياه. فهاتان الخصلتان ليس لك منهما بد ويتبع بعضهمابعضاً.

ثالثاً: إذا كنت بهذه الحال فأقمت هذين الأمرين التوحيد والإخلاص والتوكل عليه فارض عنه ولا تسخط في شيء يحزنك من خوف أو جوع أو طمع أو رخاء أو شدة. إياك والسخط وليكن قلبك معه لا يزل عنه طرفة عين. فإنك إن أدخلت في قلبك السخط عليه فإنك متهاون به فينتقض عليك توحيدك (حلية الأولياء للأصفهاني عن الصوفية في الإسلام نيكلسون ص ٤٧ - ٤٨).

على أن هناك من الصوفية من ذهب إلى تحصيل رزقه على الله لا ينفي سعي الصوفي إلى تحصيل رزقه فقد ذكر القشيري أن التوكل محله القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعدما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى أن تعسر شيء فبتقديره إن اتفق شيء فبتيسيره ونحن نعلم إجابة الرسول لمن سأله إن ترك دابته وتوكل على الله هل يدعها ويتوكل أم لا؟ فكانت إجابة الرسول اعقلها وتوكل. أي أن الرسول يدعو المسلمين إلى الأخذ بالأسباب والسعي إلى الإجتهاد مع الإعتماد على الله وطلب التوفيق منه.

٧ - الرضا:

ذهب بعض الصوفية والباحثين إلى أن الرضا ليس مقاماً من جملة المقامات التي يبلغها الصوفي بكسبه وجهده وإنما هو في رأيهم حال أو هبة من الله يهبه المتوكلين عليه والمخلصين في عبادته.

والحقيقة أن الأدلة تنهض على أن الرضا يمكن أن يكون مقاماً ويمكن أن يكون حالاً. فلا شك أن المتوكل على الله والمؤمن بقضائه وقدره وبأن ما يحدث له إنما هو مقدر من قبل الله. هذا المؤمن لا بد أن يرتقي من هذا المقام إلى مقام الرضا وهو ذلك المقام الذي يشير إلى عدم اعتراض المرء على كل ما يحدث وما يمكن أن يحدث له. بعبارة أخرى: أن الرضا هو موافقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء أو قنوط ذلك أن الصوفي يدرك حينئذٍ أن كل ما يحدث حادث بقضاء الله وقدره.

ويعد مقام الرضا نتيجة طبيعية للتوكل! لكنه من جهة أخرى يمكن أن يكون حالاً منحه الله العبد لكي يتقبل العبد بنفس راضية مطمئنة كل ما يمكن أن يكون في نظر الناس شراً أو سوءاً. ويرى هذا الفريق أن الدليل على أن الرضا حال هو قوله سبحانه:

﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ فلقد قدم الله هنا رضاه على رضى المؤمنين عليه سبحانه ومن ثم يكون الرضا حالاً. ذلك أن العبد لا يستطيع أن يرضى أو يتمكن من الرضا إلا إذا كان الله راضياً عنه ومن ثم يمنحه الرضا.

ثم يرى هذا الفريق أن الرضا لو كان مقاماً فما الفرق حينئذ بينه وبين مقام الصبر؟.

يجيب القائلون بأن الرضا مقام على هذا التساؤل بالقول إن ما يميز الرضا من الصبر هو أن الراضي وإن كان يألم من الشرور التي تحدث له دون دخل منه إلا أنه يفرح أيضاً بهذه الشرور أما الصابر فإنه يألم فقط دون أن يفرح. هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الصابر وإن كان يتحمل ما يحل به إلا أنه يتمنى لو أن هذه المحن والآلام زالت عنه. أما صاحب الرضا فإنه يسعد ببقاء هذه المحن لأنه مؤمن بقضاء الله وبقدره مؤمن بأن ما يحدث له إن هو إلا امتحان وابتلاء واختبار فحسب.

ومهما يكن من أمر فإن الرضا: سواء كان مقاماً أو كان حالاً فإن ذلك لا يغير من الحقيقة القائلة بأنه درجة من الدرجات التي يمر بها السالك إلى الله وهو درجة ينبغي عليه أن يتجاوزها ولا يقف عندها كيف لا وغاية الغايات عنده الفناء والبقاء.

وإذا تجاوزنا تلك الآيات الكثيرة التي تمدح الراضين والتي توضح أنهم أقرب الناس إلى الله نجد أن الرسول أيضاً قد أورد نفس هذه المعاني في أحاديثه! فنجده ـ عليه السلام ـ يقول: ذاق طعم.

١٤٠ ـ الأخلاق Moral, Morale

علم الأخلاق Ethica, Ethique

الأخلاق جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع وهو عند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير نقد وروية وتكلف(١). ويعني هذا أن مبدأ الأخلاق هو البداهة كما ذهب الفيلسوف كانط لا التكلف والتدبر وها هنا يصدق المثل القائل: من أعطي بداهة كان كمن أعطي مرتين.

لذلك ذهب الإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) إلى أن الخلق هو: الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل فهو صورة النفس الباطنة(٢). كما يقول:

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد الاول ص ٤٩.

(٢) الامام الغزالي: إحياء علوم الدين المطبعة العثمانية المصرية ١٩٣٣، الجزء الثالث ص ٤٦.

وغاية هذا الخلق أن يصير الفعل الصادر منه لذيذاً فالسخي يستلذ ببذل المال الذي يبذله دون الذي يبذله عن كراهة بالمتواضع يستلذ التواضع[1].

الخلق إذاً هو التصرف أو السلوك البديهي الذي يصدر عن الإنسان تجاه موقف ما صدوراً طبيعياً لا تصنع فيه فمن اعتاد الإحسان إلى الفقراء ـ عن طواعية ودون رياء ـ سمي محسناً وكان حسن الخلق جيد الطبع كريم السجية. والذي يكون الحلم رائده في معاملة الآخرين ـ أيّاً كانوا ـ يدعى حليماً والذي لا يخشى في الخلق لومة لائم هو الشجاع وعلى النقيض من هؤلاء جميعاً فإن البخيل هو الذي طبعه البخل في كل تصرفاته العادية والسفيه هو الذي لا يتحمل المصائب بل يجزع وينخذل. وما الذي لا تصدر عنه الشجاعة إلا متكلفاً فليس بشجاع.

هذا عن الخلق أما علم الأخلاق فهو دراسة منهجية لمذاهب الفلاسفة في تفسير مصدر السلوك الخلق عند الانسان وبعبارة أخرى فهو دراسة مصدر الإلزام الخلقي *Obligation* ومعرفة ما إذا كان الإنسان يفعل الخير لتحقيق مصلحته الشخصية (وهذا هو مذهب النفعيين) أم لتحقيق السعادة العامة أو الخاصة أم انطلاقاً من عاطفة حب الآخرين أم تقديراً لكرامة الآخرين في حد ذاتهم[2].

١٤١ ـ نص للإمام الغزالي

فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً.

وإنما قلنا إنها راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ وإنما اشترطنا أن تصدر منه

---

(١) نفس المرجع السابق: ص ٥٠.

(٢) راجع كتاب دراسات في الفلسفة الخلقية ـ مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٨٠ القاهرة) د. فيصل بدير عون.

الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاءوالحلم[1]

١٤٢ ـ الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية[2]

من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عنده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيرة.

فالفهم والذكاء وملكة الحكم وما سواها من مواهب العقل أيّاً كان الاسم الذي تتسم به أو الشجاعة والتصميم والإصرار على الهدف بوصفها من خصائص المزاج هي كلها بلا ريب خصائص خيّرة خليقة بأن يطمح إليها الإنسان غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر إذا لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها والتي يطلق على أخص خواصها من أجل هذا السبب اسم الطبع (أو الخلق) إرادة خيّرة ومثل هذا القول ينطبق على هبات الحظ فالقوة والغنى والشرف بل الصحة نفسها والهناء والرضا عن الحال مما درجنا على تسميته بالسعادة قد يولد الاعتزاز بالنفس الذي قد ينحرف في أغلب الأحيان فيصير غروراً واختيالاً هذا إذ لم تكن ثمة إرادة خيّرة تصلح من أثرها على الوجدان وتوجهها نحو غايات وأهداف عامة وتصحح مبدأ السلوك كله وما بنا حاجة إلى القول بأن الشاهد العاقل غير المتحيز لا يمكن بأية حال أن ترضى نفسه برؤية كائن يتقلب في أعطاف النعيم وقد تعطل عن كل إرادة نقية خيّرة وهكذا يبدو أن الإرادة الخيّرة هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان خليقاً بالسعادة.

هناك بعض الخصائص التي تسند هذه الإرادة الخيّرة وقد تساعد على تيسير عملها مساعدة فعالة ولكنها مع ذلك لا تحتوي في ذاتها على أية قيمة مطلقة بل تفترض دائماً وجود إرادة أخرى (طيبة سابقة عليها) مما يحد من التقدير العالمي الذي نحمله لها بحق في أنفسنا ويجعل من المتعذر علينا أن ننظر إليها نظرتنا إلى إرادة خيّرة مطلقة فالاعتدال

---

(١) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، المكتبة التجارية الكبرى بمصر: ص ٥٣ وهو نفس النص الذي يورده الجرجاني في تعريفاته في صفحة ٩٠ ـ ٩١.

(٢) أمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي ومراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٥، ص ١٩١٧.

في العواطف والانفعالات والسيطرة على النفس والمقدرة على التدبر المتزن ليست خيرة في كثير من الوجوه فحسب بل إنها تكون فيما يبدو جزءاً من القيمة الباطنة (أو الذاتية) للشخص غير انه ينقصها الكثير لكي نعدها خيرة دون تحفّظ (وإن كان الأقدمون قد أثنوا عليها ثناء لا مزيد عليه) ذلك لأنها إذا لم تستند إلى المبادىء التي تقوم عليها الإرادة الطيبة فقد يستفحل شرها وإن دم الشرير البارد لا يجعله أشد خطورة فحسب بل إنه ليزيد مباشرة من بشاعته في أعيننا أكثر مما كنا سنحكم لو أنه تجرّد عنها.

إن الإرادة الخيّرة لا تكون خيّرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح لا ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده أعني أنها خيّرة في ذاتها وأنها إذا نظر إليها في ذاتها فلا بد لنا بلا وجه للمقارنة أن نقدرها تقديراً يرتفع بها درجات عن كل ما من شأنه أن يتحقق بواسطتها لمصلحة ميل من الميول أياً كان لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة. وإذا ما شاءت نقمة الأقدار أو تعتبر طبيعية تتسم بصفات الحموات أن تسلب هذه الإرادة كل قدرة على تحقيق أهدافها وإذا ما عجزت برغم أشق الجهود التي تبذلها عن إدراك أي شيء ولم يبق إلا الإرادة الخيّرة وحدها (لا أريد بهذا بالطبع أن تبقى مجرد رغبة فحسب بل أقصد ان تكون حشداً لجميع الوسائل الممكنة في طاقتها) فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمة فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً ولا العقم يمكنه ان ينقص منها في شيء ولن تزيد المنفعة على أن تكون التغليفة التي تيسر تداول الجوهرة بين الناس أو تلفت إليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية لا لكي توصي بها العارفين أو تحدد قيمة ثمنها في هذه الفكرة وحدها عن القيمة المطلقة للإرادة ودون أن نحسب حساب المنفعة في تقديرنا لها أقول إن في هذه الفكرة نوعاً من الغرابة يثير بالضرورة وبالرغم من التقابل التام بينها وبين الحس المشترك لوناً من الشبهة التي قد تدعو إلى الظن بأنها لا ترتكز إلا على وهم متعال. وإن الطبيعة ربما أسيء فهم قصدها من جعل العقل حاكماً على الإرادة من أجل هذا نريد أن نفحص هذه الفكرة من وجهة النظر هذه.

مقالة البيتا

١٤٣ ـ مشكلات الميتافيزيقا

تلخيص المشكلات:

من الضروري من أجل العلم الذي نحن بسبيل البحث عنه أن نبدأ بتحديد

الصعوبات التي ستعرض للمناقشة. وأقصد بهذا على السواء الآراء المعارضة لآرائنا والتي ذكرها بعض الفلاسفة بشأن المبادىء وكذلك كل ما قد يكون شذ عن انتباههم. وحينما يريد المرء حل مشكلة ما فإنه من المفيد أن يعرض أولاً وفي عناية لهذه المشكلة من كل جوانبها لأن الوضوح واليسر الذي سيصل إليه الفكر في النهاية مكمنه هو حل المشكلات التي كانت قائمة في البداية وليس من الممكن أن تفك عقدة بغير أن تعرف ما طبيعتها. والآن فإن المشكلة التي تعترض الفكر تشير إلى أن هناك عقدة في الموضوع ذاته لأن حال الفكر حين يكون في الحيرة كحال الشخص المقيد فلا الشخص المقيد ولا الفكر في تلك الحال يكونان قادرين على التقدم إلى الأمام.

المشكلة الأولى موضوعها المسائل التي عرضنا لها من قبل في المقدمة: هل دراسة العلل تنتمي إلى علم واحد أم إلى علوم عدة؟.

هذا العلم الذي نحن بصدده هل ينبغي أن يدرس مبادىء الجوهر الأولى وحسب، أم عليه كذلك أن يحيط بالمبادىء التي هي في أصل كل برهان من مثل: وهل من الممكن أم لا أن نثبت وننفي شيئاً واحداً ونفس الشيء في نفس الوقت وغير ذلك من المبادىء المتشابهة؟.

وإذا كان ذلك العلم يدرس الجوهر. فهل سيدرس علم واحد كل الجواهر أم ستكون هناك علوم عدة؟ وإذا كانت هناك علوم عدة فهل جميعها من نوع واحد أم أن بعضها سيكون أجزاء من الحكمة وبعضها الآخر مختلف؟.

وها هو سؤال يدخل هو الآخر فيما ينبغي علينا بالضرورة أن نناقشه: ذلك هو معرفة ما إذا كنّا سنقتصر على الاعتراف بالجواهر المحسوسة أم سنقول بوجود جواهر أخرى غيرها وفي حالة وجود جواهر أخرى غير محسوسة فهل هي من نوع واحد أم من أنواع متعددة كما يرى هؤلاء الذين يقولون بوجود المثل وبوجود الموجودات الرياضية المتوسطة بين عالم المثل والعالم المحسوس؟.

هذه الصعوبات كلها ينبغي أن تبحث وكذلك هذه الصعوبة: هل ستقوم دراستنا على تناول الجواهر وحسب أم سندرس أيضاً الصفات الأساسية للجواهر؟ وهناك مشكلات أخرى تظهر الذات والآخر والتشبيه وغير التشبيه والذاتية والمغايرة والمتقدم واللاحق وكل ما شابه هذا من مفهومات يفحصها الجدليون الذين يقيمون بحوثهم على مقدمات محتملة وحسب. فهذه المفاهيم إلى أي علم تنتمي دراستنا؟ ثم يأتي بعد ذلك دراسة الصفات

الرئيسية لهذه المفاهيم ذاتها، وليس فقط دراسة طبيعتها هي ذاتها بل وكذلك معرفة ما إذا للشيء الواحد ضد واحد.

مشكلة أخرى: هل مبادىء الموجودات وعناصرها هي الأجناس. أم أنها هي الأجزاء الباطنة في كل موجود والتي ينقسم إليها؟.

وإذا كانت هي الأجناس، فهل ستكون الأجناس القريبة من الجزئيات أم الأجناس العليا؟ مثلاً: هل الحيوان أم الإنسان هو المبدأ والمبدأ الذي ينبغي أن يكون له بالأحرى وجود منفصل عن الجزئي الفرد؟

ومشكلة ينبغي بالضرورة أن تعالج: هل يوجد أم لا خارج المادة شيء يمكن أن يكون علة بذاته؟ وهل هذا الشيء مفارق ومنفصل أم لا؟ وهل هو واحد من حيث العدد أم متعدد؟ هل يوجد شيء خارج نطاق المركب المتعين (وأقصد بالمركب ما ينسب من صفات تحمل على المادة) أم لا يوجد شيء مفارق؟ أم أن هناك مفارقات لبعض الموجودات وليس لبعضها الأخر وما هي تلك الموجودات؟.

بعد ذلك: هل المبادىء محددة عدداً أم بالنوع سواء منها ما كان من المبادىء الصورية أم من المبادىء المادية؟.

هل مبادىء الموجودات الفانية ومبادىء الموجودات غير الفانية واحدة؟ أم هي مبادىء مختلفة؟ وهل هي كلها مبادىء غير فانية؟ أم أن مبادىء الأشياء الفانية فانية؟.

وهذه الأن أهم المشكلات على الإطلاق والتي تكون الصعوبة الكبرى: هل الواحد والموجودكما يدعي أفلاطون والفيثاغوريون ليسا أي شيء كان بل جوهر الأشياء ذاته؟ أم ان الأمر ليس كذلك بل يوجد شيء هو لهما كالأساس مثلما كانت المحبة عند أنبادوقليس او النار عند آخر أو الماء أو الهواء عند آخر وآخر؟.

مشكلة أخرى: هل المبادىء كليات؟ أم هي مشابهة للأشياء الجزئية؟.

هل المبادىء بالفعل أم بالقوة؟ وهل هي بالفعل أو بالقوة بالقياس إلى شيء غير الحركة؟.

كذلك: هل الاعداد والأطوال والأشكال والنقط جواهر أم ليست بجواهر؟ وإذا كانت جواهر فهل هي مفارقة للأشياء الحسية أم هي باطنة فيها؟.

حول هذه المسائل كلها فإنه ليس صعباً فقط اكتشاف الحقيقة بل إنه ليس سهلاً محض استعراض المشكلات على نحو عقلي وعلى ما ينبغي أن يكون.

ديوجينيز اللايرس

١٤٤ ـ حيوات الفلاسفة وآراؤهم

الرواقيون

زينون

١ ـ صورة زينون:

زينون هو ابن مناسياس ومن مدينة كيتوم في قبرص وهي مدينة يونانية كان من سكانها الفينيقيون. ويقول أبوللونيوس من صور إن زينون كان ضئيل الجسم قصيراً بعض الشيء غامق الجلد... وكانت ساقاه غليظتين وجيده ضعيفاً رخواً بغير تشكيل. ولهذا.. كان يرفض كل دعوة إلى تناول العشاء أو يكاد. وكان يحب فيما يقال: أكل التين الأخضر وكان يستمتع بالاستلقاء في الشمس.

وكان فيما يقال تلميذاً لأقراطيس الفيلسوف الكلبي ويقال: إنه عرف أيضاً آراء استبلون واكسينوقراطيس خلال عشرة أعوام كما عرف أيضاً آراء بوليمون. ويحكى: أن زينون طلب إلى النبوءة ما هو الأمر الذي يفضل أن يشغل به حياته وأن الإله أجابه: بأن تصبح في لون الموتى ففهم زينون مغزى النبوءة وانكب على قراءة المؤلفين القدماء.

٢ ـ علاقته بأقراطيس الكلبي:

وقد دخل زينون في علاقة مع أقراطيس الكلبي في الظروف التالية:

كان قد تعرض للغرق وهو بسبيل نقل شحنة من الأثواب الأرجوانية من فينيقيا وحدث ذلك أمام ميناء بيريه[1] وكان عمره ثلاثين عاماً. فصعد إلى أثينا وجلس أمام دكان كتبي وبينما كان يقرأ في الفصل الثاني من كتاب اكسينوفون المذكرات سأل الكتبي راضياً: أين يقيم مثل هؤلاء الرجال [الذين يتحدث عنهم ذلك الكتاب؟] وحيث ان

---

(١) وهو ميناء أثينا.

أقراطيس كان يمر في ذلك الوقت أمام الدكان فإن الكتبي أجابه قائلاً: اتبع هذا الرجل. وهكذا أصبح مستمعاً لأقراطيس. وحيث انه كان ذا عقل فلسفي قوي فإنه كان متحفظاً تحفظاً كبيراً بإزاء مغالاة الكلبيين ومن أجل أن يشفيه أقراطيس من هذا التحفظ فإنه أعطاه إناء من العدس ليحمله... فلما رأى أقراطيس أنه قد علاه الخجل وأخفى إناء العدس ضرب الإناء بعصاه فكسره وبينما كان زينون يهرب والعدس يتسرب بين ساقيه قال له أقراطيس: لِمَ تهرب أيها الفينيقي الصغير؟ إنه لا يقع عليك ضرّ؟.

وكان قد مرّ عليه بعض الوقت تلميذاً لأقراطيس حين ألّف كتابه «الجمهورية» فقال له البعض مازحاً: لقد كتبته على ذيل الكلب! ومما كتبه غير الجمهورية عن الحياة الموافقة للطبيعة عن الميل أو عن الطبيعة الإنسانية في الانفعالات في الواجب في القانون في التربية اليونانية في الأبصار في الكون في العلاقات دراسة فيثاغورية الكليات في الأصوات مشكلات هوميرية في خمسة كتب، دروس في الشعر ومما كتبه أيضاً: «الفن» «ذكريات عن أقراطيس، نظرية الأخلاق» كان هذا عن مؤلفاته.

وقد ترك صحبة أساتذته في النهاية بعد أن استمع إلى تعاليمهم خلال عشرين عاماً حتى انه أعلن فيما يقال: لقد كان غرقي رحلة سعيدة ولكن هناك من يقول إن كلمته هذه قالها حين كان تلميذاً لأقراطيس. ويقال أيضاً إنه سمع من يتحدث عن هذه الفرق أثناء إقامته في أثينا. فقال في هذا إنك تصنعين الخير أيتها المصادفة حين تحملينا إلى الفلسفة. ولكن يقال أيضاً إنه تحول إلى الفلسفة بعد أن أفرغ شحنته التجارية في أثينا.

٣ ـ تعليمه في الرواق

كان زينون يعلم في رواق بوقيلوس سائراً جائياً، وذلك حتى يميز جماعته عن الجمهور الموجود وكان كثير من المستمعين يأتون للإنصات إليه ولهذا سموا بالرواقيين نسبة إلى ذلك الرواق أو كانوا يسمون في البداية الزينونيين فيما يقول أبيقور في الرسائل»...

وقد كرم الأثينيون زينون تكريماً عظيماً حتى انهم سلّموه مفاتيح جدران المدينة ووهبوه تاجاً من الذهب وصنعوا له تمثالاً من النحاس. كذلك فإن مواطنيه أقاموا هم أيضاً تمثالاً له. رائين أنهم يزينون مدينتهم بتمثال رجل مثله وقد نافسهم مواطنو صيدا هم أيضاً في هذا المجال.

٤ ـ زينون والملك أنتيجون

عندما كان الملك أنتيجون يحضر إلى أثينا كان يرحب بزينون وكثيراً ما كان يذهب ليحضر محاضراته كما كان يدعوه إلى مقرّه. ولكن زينون كان يرفض فأرسل إليه مرة واحداً من أتباعه.. وكان زينون في ذلك الوقت قد دخل في سن الشيخوخة وها هي رسالة من انتيجون إليه:

من الملك أنتيجون إلى الفيلسوف زينون، تحية لك. إنني أعتبر انني أفوقك في الثروة وفي الشهرة ولكنني دونك من حيث العقل والمعرفة والسعادة تلك السعادة الكاملة التي أنت حائز عليها. لهذا فقد قررت ان أدعوك إلى زيارتي وإني لمقتنع أنك لن تقاوم رغبتي. فحاول إذاً بكل جهدك أن ترتبط بي وذلك على اعتبار أنك لن تصير استاذاً وسيداً لي وحدي بل ولكل سكان المملكة المقدونية في نفس الوقت ذلك أن من سيقوم بتثقيف ملك مقدونيا ويوجهه إلى السلوك الفاضل سيكون بهذا مهيّئاً لدخول رعاياه هم أيضاً إلى طريق الفضائل الجديرة بالرجال. فكما يكون الرئيس تكون أيضاً رعاياه في العادة حسبما يبدو.

٥ ـ وها هو جواب زينون عليه:

من زينون إلى الملك أنتيجون، تحية لك. إنني أقدّر ميلك إلى العلم وخاصة أنه يتعلق بالتربية الحقّة التي تبغي المنفعة وليس بتلك التربية العامية التي تنتهي إلى إفساد الخلق. وهذا الذي يقع في عشق الفلسفة ويتحول عن تلك اللذة التي تشيد بها العامة والتي تخنث نفوس الشباب هذا الذي يفعل ذلك يظهر نبالة هي ليست نبالة الميلاد وحسب بل هي أيضاً نبالة الاختيار العمدي. وحين يكون هناك طبع نبيل فإنه من السهل أن يصل إلى الحيازة الكاملة للفضيلة إذا ما أضيف إليه التدريب المعتدل على يد أستاذ يبذل كل جهده. أما عني، فإن جسدي يعوقني وهو جسد أضعفته الشيخوخة حيث إن عمري الآن ثمانون عاماً. وهذا هو السبب في أنني لست إلى جوارك. ولكن أرسل إليك بعضاً من أتباعي الذين لا يقلون عني في شيء من حيث قيمة نفوسهم بينما صحتهم أفضل من صحتي. فإذا ما أنت اختلطت بهم فإنك لن تقل عن أي واحد ممن وصلوا إلى السعادة الكاملة.

وهذا هو قرار الاثينيين فيما يخص تكريم زينون. حيث إن زينون من كتيوم ابن

مناسياس قد عاش في مدينتنا عديداً من السنين عيشة الفلسفة وحيث إنه كان دائماً رجلاً طيباً وحيث إنه دفع الشباب الذين كانوا يختلطون به إلى الطريق الخير بحثّهم على الفضيلة وعلى الاعتدال وكان يضع أمام الجميع حياته وهو نفسه نموذجاً للمذهب الذي كان يعلمه لذلك كله يقرر الشعب الأثيني مع حسن الطالع أن يمدح زينون من كتيوم ابن مناسياس وأن يتوجه بتاج من الذهب حسب القانون بسبب فضيلته واعتداله وأن يقيم له قبراً في حي المقابر على نفقة الشعب، وأن يحدد قرار آخر من الشعب أسماء خمسة من الاثينين يشرفون على صنع التاج وإقامة القبر وأن يكلف أمين مجلس الشعب بحفر هذا القبر الحالي على نصبين وأن يسمح له بإقامة نصب منهما في المدرسة الأكاديمية والثاني في مدرسة اللوقيوم.

٦ ـ كلمات مشهورة لزينون:

يقال انه كان يملك ما يزيد على ألف «تالان» حين وصل إلى اليونان وانه أقرضها بفائدة في تجارة النقل البحري. وكان طعامه قليلاً من الخبز وقليلاً من العسل كما كان يشرب قدراً ضئيلاً من النبيذ المعطر. ولم يكد تكون له علاقة مع صبيان ولم يجامع النساء إلا مرة أو اثنتين حتى لا يقال إنه ضد الانثيات.

وكان يسكن في نفس المنزل مع برسيوس فلما أحضر هذا عازفة ناي من أجل زينون سبقه زينون وأدخلها عند برسيوس. وكان ممتع الصحبة حتى أن الملك انتيجون كان يخرج معه للنزهة وحدث أن صاحبه زينون حتى بيت أرستوكليز عازف القيثارة ثم انسحب.

وكان يتجنب فيما يقال الزحام الشديد فكان يجلس عندئذ على أعلى درجات السلم حتى يبعد عن نفس أكبر قدر ممكن من الضيق. ولم يكن يخرج للنزهة مع أكثر من شخصين أو ثلاثة وأحياناً ما طلب إلى أشخاص يريدون الاقتراب منه أن يدفعوا بعض النقود من النحاس فلم يعودوا إلى صحبته خشية أن يدفعوا النقود ثانية. هذا هو ما حكاه كليانثس في كتابه عن النقود النحاسية.

ولما قال له ديموخاريس بن لاخيس بعد أن حيّاه أن يذكر له ما يحتاج إليه حتى ينقله ويكتبه إلى الملك أنتيجون الذي كان على استعداد لإعطائه له أنصت إليه زينون ثم لم يعد يصاحبه بعد ذلك.

ويقال إن الملك أنتيجون قال على إثر وفاة زينون: ما أعظم المشاهد الذي فقدته! . . .

وكان هناك رجل نهم في الطعام لا يترك شيئاً على مآدبه للمدعوين الآخرين. وحين أحضرت سمكة عظيمة أخذها زينون وتصنع كأنه يأكلها بمفرده فلما رأى الآخر يلاحظه قال له: فما تظن إذاً ما يتحمله المدعوون كل يوم إذا كنت لا تستطيع أن تتحمل فهمي يوماً واحداً؟ وحدث أن ألقى صبي صغير سؤالاً جريئاً لمن كان في سنه فأخذه زينون إلى مرآة وطلب منه أن يطالع من فيها ثم سأله إن كان مثل ذلك السؤال جديراً بمن رآه في المرآة. وحين قال له أحدهم إنه - أي زينون - كثيراً ما يكون معارضاً لآراء أنتستينيز فقال له زينون: ألا تخجل من أنك تتذكر ما لعل انتستينيز كان كتب مما هو شيء وتهمل ما قاله من أشياء حسنة ولا تتذكرها؟ ولما قال له بعضهم إن حكم الفلاسفة تبدو له قصيرة رد قائلاً ما تقول حق والواجب عليهم أن تكون مقاطع كلماتهم أنفسها قصيرة. وعندما قيل له إن بوليمون عرض موضوعاً للحديث وتكلم في آخر، رد بنظرة عنيفة على القائل وقال: بأي ثمن قدرت ما أعطاه لك؟ وكان يقول إن النقاش يتطلب أن يكون كلام الشخص مثل الممثلين عالي الصوت قوي البنية ومع عدم الاستمرار فيه حتى الملالة وهو شأن الثرثارين الذين يذكرون التوافه. وكان يقول إن الأقوال الطيبة هي تلك التي لا تترك فراغاً غير مكتمل . . .

وقال يوماً لشخص ثرثار: إن أذنيك قد سالتا على لسانك. . . وكان يقول إن هناك عدداً من المهن لا يستطيع الفيلسوف أن يكون حكيماً فيها وإن معظم الفلاسفة يجهلون الأمور الصغيرة التي تعتمد على الحظ. وكان يردد قولة كافيسيوس عازف الناي الذي ضرب تلميذاً له كان ينفخ بشدة قائلاً له: إن الشديد ليس هو الحسن، وإنما الحسن هو الشديد. وقال مرة لشاب صغير كان يتناقش معه مناقشة فجّة: إنني لا أستطيع أن أقول لك أيها الشاب كل ما يدور في فكري.

. . . وكان يقول إنه لا يوجد أسوأ من الاغترار بالنفس وخاصة عند الشباب. واعتاد أن يقول إنه لا ينبغي أن يحفظ المرء في ذاكرته كلمات وعبارات بل عليه أن يتمرن عقلياً على المغزى الأخلاقي للقول لا أن يبتلع الأقوال كما يبتلع الغذاء المطبوخ. . . وكان يردد طول الوقت قول الشاعر يوريبيدس عن إحدى شخصياته: كان يعيش في ثراء ولكنه لم يغتر بثرائه ولم يزد في فخره عن فخر الفقراء بفقرهم وكان يقول إنه لا يوجد شيء يحتاج إليه المرء أكثر من الوقت. وسئل يوماً من هو الصديق؟ قال: هو ذاتي في آخر. وحدث أن

ضرب بالسوط عبداً كان قد سرق فلما قال له هذا العبد: لقد كان مقدوراً علي بالقضاء والقدر أن أسرق، فأجابه زينون: وكذلك أن تضرب. وكان يقول إن الجمال هو ثمرة الحكمة وعن آخرين إنه كان يقول: إن الحكمة هي ثمرة الجمال وشاهد مرة عبداً لأحد تلامذته وجسمه مملوء بالندبات فقال لتلميذه هذه آثار غضبك... وسأله أحدهم لم كان هو الوحيد الذي لا يصحح له زينون أخطاءه. فأجابه زينون: لأنني لا أثق فيك وقال لشاب كان يقول كلمات فرغاء: هذه هي العلة في أن لنا أذنين ولسان واحد: أن نسمع أكثر مما نتكلم.

وسئل يوماً كيف كان يستقبل الإهانات فأجاب: كأنها سفراء ترد بغير جواب ويحكي أبولونيوس من صور أن أقراطيس شدّه من ثيابه ليخرجه من مدرسة استيلون فقال له زينون: ما أقراطيس إن للفلاسفة وسيلة مناسبة للاستحواذ علينا ألا وهي الإذن فاقنعني إذن بالخروج من هنا بوسيلة الأذن. أما إذا استخدمت العنف، فإن جسدي سيكون إلى جوارك أما نفسي فستكون إلى جوار استيلون.

ويقول هيبوبوتوس إنه خالط الفيلسوف ديودوروس أيضاً من أجل التدرب على الجدل. وكان قد تقوى فيه إلى درجة كبيرة ولكنه ذهب مع ذلك لتواضعه ليدرس على يدي بوليمون. فقال له هذا: إنني أرى يا زينون أنك تدخل باب الحديقة من أجل أن تسرق مني أفكاري على طريقة أهل فينقيا. ثم تأخذها لنفسك... وقد عدل زينون من بعض أشعار هزيود لتكون هكذا: الأفضل هو من خضع للنصيحة الطيبة ولكنه فاضل أيضاً من فكر دائماً بنفسه. ذلك أن من يعرف كيف يسمع ما يقال له ويستفيد منه هو أعلى قدراً من ذلك الذي يفكر في كل شيء بنفسه. فهذا الأخير عنده الفهم وحسب أما الأول فإنه يضيف إلى الفهم التطبيق وكان يقول إنه من الأفضل للمرء أن يقع على الأرض من أن يخطىء بلسانه. وكان يقول إن النجاح يحدث في لحظة قصيرة ولكنه ليس شيئاً ضئيلاً.

وكان زينون قوي المقاومة جسدياً وكانت حياته شديدة البساطة ويستخدم أطعمة طازجة ويلبس ملابس خفيفة... ولم ينتبه مؤلفو المسرحيات الكوميدية إلى أن سخريتهم منه إنما هي مديح فيقول أحدهم في مسرحية الفلاسفة:

إنه يخترع فلسفة جديدة ويعلم الجوع وله تلامذة هم الخبز وحبة تين وشراب هو الماء. ويكاد زينون يكون قد دخل في الأمثال. فيقال: أكثر اعتدالاً من الفيلسوف زينون...

والحق أن زينون فاق الجميع من حيث هذا الوجه بقدر ما فاقهم باحترامه لذاته وحياته السعيدة وقد عاش حتى سن الثامنة والتسعين. بلا أمراض ومحتفظاً بصحته ولكن يقال إنه مات في الثانية والسبعين وإنه كان في عمر الثانية والعشرين حين وصل آثينا. ويقول أبولونيوس إنه رأس مدرسته لمدة ثمانية وخمسين عاماً. وقد مات هكذا: عند خروجه من المدرسة وقع على الأرض وانكسر اصبعه فضرب الأرض بيده وقال كقول القائل: إني آت! فلم تناديني؟! ومات على الفور من الخنقة... ومن الأشعار التي قيلت فيه: زينون إنك أسست الاستقلال واحتقرت الثراء أنت يا زينون الرجل الشديد المراس... لقد اكتشفت أفكاراً عظيمة ودرّبت نفسك على قراءة المستقبل. لقد أسست فرقة فلسفية هي أم الحرية الشماء. إن كان موطنك هو فينيقيا فلم يأخذ عليك البعض هذا ألم تتعلم اليونان من كادموس حروف الهجاء؟...

٧ ـ زينون والمدرسة الكلبية:

قال البعض من خصوم زينون... إنه كان أول من أعلن أن لا فائدة من نظام التعليم في المدارس. وذلك في أول كتابه «الجمهورية» وعنده أن كل من ليسوا فضلاً هم أعداء وعبيد وغرباء عن بعضهم البعض الآباء عن أبنائهم والأخوة عن إخوانهم والأقارب عن أقاربهم. ومن جهة أخرى وفي الجمهورية أيضاً يعلن كذلك أن الحكماء وحدهم هم المواطنون وهم الأصدقاء والأقارب والأحرار، وذلك إلى درجة أن الرواقيين رأوا أن الآباء والأبناء أعداء لبعضهم البعض لأنهم ليسوا حكماء. كذلك دافع زينون في الجمهورية أيضاً في مائتي سطر عن شيوع النساء وفيها حرم بناء المعابد والمحاكم والملاعب الرياضية في المدن.

وكتب يقول عن النقود: لا ينبغي مسك النقود لا من أجل التبادل ولا من أجل السفر إلى الخارج وكان يدعو فيها إلى أن يلبس الرجال والنساء نفس الملابس وألا يخفوا أي جزء من أجسامهم...

وكان لزينون أتباع كثيرون. وهؤلاء هم أشهرهم برسيوس من كتيوم، وارستون من خيوس. وهو الذي جاء بفكرة اللامبالاة أو حياد الأشياء... كليانتس من أسوس ابن فانياس وهو الذي خلفه على رأس المدرسة وكان زينون يشبه بألواح الكتابة المقاومة التي لا يسهل الكتابة عليها ولكنها إن كتب شيء عليها حفظته جيداً...

. . . لقد قررت الكتابة عن نظريات الرواقيين بصفة عامة في إطار حديثي عن حياة زينون لأنه هو مؤسس فرقتهم. . . وها هي العقائد المشتركة بينهم نلخصها كعادتنا.

تنقسم الفلسفة إلى أقسام ثلاثة: فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق والمنطق. هذا هو التقسيم الذي كان زينون من كتيوم أول من قال به في رسائله التي عنوانها في العقل ثم قال به كريسيوس في الفصل الأول من رسالته التي عنوانها أيضاً في العقل. . . ويشبه الرواقيون الفلسفة بكائن حي ويقابلون بين المنطق وبين العظم والعضلات وبين فلسفة الأخلاق واللحم وبين فلسفة الطبيعة والنفس. وهم يشبهون الفلسفة أيضاً بالبيضة: فجزؤها الخارجي يقابل المنطق ثم تأتي فلسفة الأخلاق ثم فلسفة الطبيعة في الداخل ويشبهونها كذلك بحديقة منتجة السياج الخارجي الذي يحيط بها هو المنطق وثمرتها هي الأخلاق أما الأرض والأشجار فهي الطبيعة. أو يشبهونها أخيراً بمدينة محصنة يحكمها العقل. ولا ينفصل أي قسم من أقسام الفلسفة عن الأقسام الأخرى كما يدعي البعض بل هي جميعاً متحدة لهذا يجمع الرواقيون بينها في تدريسهم. والبعض منهم يعطي الأولوية للمنطق ثم تتلوه فلسفة الطبيعة وفي المحل الثالث تأتي فلسفة الأخلاق. وممن قالوا بهذا زينون، وكريسيبوس وأرخميدس وايديموس.

ولكن ديوجنيز وبطليموس يبدآن بالأخلاق وآخرون يبدأون بالطبيعة. . . أما كاليانتس فإنه يقول بأن للفلسفة ستة أقسام: الجدل والخطابة والأخلاق والسياسة والطبيعة والإلهيات. . . وبعضهم يقسم المنطق إلى علمين: الخطابة والجدل وآخرون يقسمونه إلى نظرية التعريف ونظرية القواعد والمعايير.

ووظيفة نظرية القواعد والمعايير عند هؤلاء هي اكتشاف الحقيقة. وهي تقوم بتحديد أنواع التصورات المختلفة كذلك تستخدم نظرية التعريف من أجل تحديد الحقيقة لأن الحقائق تدرك بوسيلة الأفكار. أما الجدل فهو علم القول الحسن في الدروس البرهانية بينما الخطابة علم المناقشة الصحيحة في دروس السؤال والجواب ولهذا فإنهم يعرفونها بأنها علم الصواب والخطأ وما ليس بهذا ولا بذاك. ويقولون بوجود ثلاثة أجزاء في الخطابة: التداولية، والقضائية والمدحية وهي تقسم أيضاً إلى الاختراع والإلقاء والتنظيم والتأثير على المستمعين. وأجزاء الخطبة هي: المقدمة والحكاية والتفنيد والخاتمة.

١٤٥ ـ الجدل (نظرية المعرفة)

ينقسم الجدل إلى موقفين: الأشياء المقصودة بالكلام (أي التي يقصدها المعنى

واللغة). وتنقسم دراسة الأشياء المقصودة بالكلام إلى مواقف تخص التصورات وكل ألوان التعبير التي تنتج عنها: التقريرات الكاملة المحمولات الحالات الصحيحة والمائلة الأجناس والأنواع الاستدلال على أنحاء القياس والسفسطات المعارضة للغة والحقيقة.

ويدخل في هذا أيضاً دراسة الاستدلالات الزائفة والصائبة والنفي... وهناك في دراسة الجدل موقف خاص هو الذي يخص اللغة. وفيه يدرس الرواقيون اللغة المكتوبة وأجزاء الجملة واللحن واستخدام الكلمات الغريبة عن اللغة والقصائد واللغات المزدوجة والانسجام والموسيقى.

ونظرية الأقيسة مفيدة للغاية لأنها تبيّن طريقة البرهنة وهو ما يساعد على تصحيح الأحكام أنها في نفس الوقت نظام وذاكرة فهي تبرز وجه الصلابة في الفكرة العقلية ويتكون الاستدلال من دلائل ونتيجة والقياس هو استدلال يحيط بهذا كله. أما البرهان فهو استدلال يذهب مما هو مفهوم هو أقل فهماً. والتصور هو انطباع في النفس وهو تشبيه مأخوذ من انطباع خاتم ما على لوح من الشمع.

وبعض التصورات شاملة وبعضها غير شامل. أما التصورات الشاملة فهي التي تسمى معيار الأشياء الحقيقية وهي تأتي من أشياء موجودة وجوداً فعلياً وتنطبع في النفس على وفق ما عليه تلك الأشياء الخارجية. أما غير الشاملة فإنها تصورات لا تأتي من شيء موجود وجوداً فعلياً أو تلك غير الواضحة ولا غير جيدة الانطباع في حالة أن يكون مصدرها شيئاً موجوداً بالفعل.

والجدل ذاته ضروري، فهو فضيلة تضم في داخلها فضائل أخرى: ألا يندفع المرء بأحكامه وهو علم إعطاء التأييد والموافقة أو منعهما عند الوجوب ألا تعطى الموافقة بغير نظر أي وجود السبب الكافي بحيث لا تخضع للاحتمال إعطاء الموافقة بشكل لا يتعرض للتفنيد أي وجود قوة في الاستدلال تجعل من المستحيل أن يذهب العقل إلى الحكم المضاد عدم إلقاء أحكام مستعجلة أي ربط التصورات دائماً بالعقل الصائب.

ويعرف الرواقيون العلم بأنه تصور لا يتغير أو أنه ميل واتجاه بشأن طريقة تلقي التصورات لا يستطيع أي استدلال أن يهزّه. وبغير التأملات الجدلية، فإن الحكيم لن يستطيع أن يكون معصوماً عن الخطأ في استدلالاته، لأنه بالجدل يميز بين الصحيح والفاسد من الأحكام ويفرز المحتمل من الغامض كما أنه بدون الجدل لا يمكن قيام المناقشات المنهجية على طريقة السؤال والجواب.

ويظهر التسرّع في الأحكام من النتائج بحيث انه إذا لم يخضع المرء تصوراته للفحص فإنه ينتهي إلى الفوضى وانعدام التعقل. والحكيم في استدلالاته نفاذ ودقيق وماهر لأنه نفس الشخص الذي يستطيع أن يتحدث ويتكلم على ما ينبغي وان يناقش من جهة اخرى حول الموضوعات المعروضة وأن يجيب على الأسئلة وهذا كله يصنعه الشخص الذي تدرب على الجدل.

هذه هي أقسام المنطق الرئيسية [ثم يتحدث المؤلف بالتفصيل عن بعض تفاصيل المسائل المذكورة ويبدأ بعرض تفاصيل نظرية التصور والإحساس والفكر].

١٤٦ ـ التصور والإحساس والفكر

يرى الرواقيون أن نظرية التصور والإدراك الحسّي تأتي في المقدمة لأن المعيار الذي به تعرف حقيقة الأشياء يدخل في جنس التصور ولأن نظرية التأييد والشمول والفكر وهي التي تسبق كل شيء لا تقوم بغير التصور. لهذا فإن التصور يأتي في المقدمة ثم يتبعه الفكر القاصد الذي يعلن ما يشعر به بشأن التصور ويعبّر عنه بوسيلة القول.

والتصور يختلف عن الخيال، لأن الخيال هو فكر ظاهري كما هو الحال مع ما يحدث في الأحلام أما التصور فإنه انطباع في النفس أي تغير يدخل عليها كما يقول كريسيبوس. . . لأنه لا ينبغي أن نفهم الانطباع بمعنى انطباع الختم لأنه من المستحيل أن تحدث عدة انطباعات على نفس النحو وفي نفس المكان. وفي رأي الرواقيين أن التصور الذي يأتي من شيء موجود بالفعل والذي ينطبع ويحفظ على نحو موافق لذلك الشيء هذا التصور لا يمكن أن يكون مصدره شيئاً غير موجود.

وهم يرون أن التصورات بعضها محسوس وبعضها غير محسوس. أما التصورات المحسوسة فهي التي يدركها الإنسان بوسيلة عضو أو أكثر من أعضاء الحس والتصورات غير المحسوسة هي التي تدرك بالفكر مثل التصورات التي لدينا عن اللاجسميات أو الأشياء الأخرى التي نصل إليها بالاستدلال العقلي. وإذا أخذنا التصورات المحسوسة فإننا نجد أن بعضها مصدره الأشياء الحقيقية وانه مصحوب بالموافقة والتأييد من جانب العقل وأن بعضها الآخر ما هو إلا اوهام أي وكأنها أتت من الأشياء الحقيقية.

وتقسم التصورات أيضاً إلى تصورات عقلية وأخرى لا عقلية والتصورات العقلية هي تصورات الكائنات العاقلة واللاعقلية هي تصورات الكائنات غير العاقلة. والتصورات

العقلية تسمى بالأفكار أما التصورات اللاعقلية فلا اسم لها. وتقسم التصورات كذلك إلى تصورات حرفية وأخرى غير حرفية وذلك لأن نفس الشيء يبدو على نحو مختلف حسبما يراه رجل حرفة ومهنة أو رجل عادي.

وتعني كلمة «إحساس» عند الرواقيين النفس الذي يذهب من الجزء المركزي المسيطر في النفس إلى أعضاء الحس وتعني أيضاً الإدراك الذي يتم في أعضاء الحس هذه وتكوين هذه الأعضاء الذي يحدث أن يصاب أحياناً كذلك تشير كلمة إحساس إلى فعل هذه الأعضاء. ويرى الرواقيون أن الإحساس هو الذي يؤدي إلى حدوث الإدراك الحسّي للأبيض والأسود، للخشن والناعم أما إدراك نتائج البرهان مثلما في حالة الإلهية موجودة أو الإلهية تقوم بعناية العالم فإنه يتم بوسيلة التفكير العقلي. وإذا نظرنا في موضوعات الفكر فإن بعضها يدرك بالمقاومة وبعضها بالتشابه وبعضها بالمقارنة وبعضها بالنقل أو بالتكوين أو أخيراً بالتضاد.

والذي يدرك بالمقارنة هو الأشياء المحسوسة والذي يدرك بالتشابه تلك التي تأتي من موضوع قريب منها كإدراك سقراط بناء على صورته والذي يدرك بالمقارنة يتم سواء بتكبير الموضوع أو بتصغيره... ومركز الأرض يدرك بالمقارنة مع دوائر كروية أصغر من الأرض وما يدرك بالنقل يتم كما هو الحال مع نقل العيون إلى الصدر وما يدرك بالتكوين يتم كما هو الحال مع تصور حيوان خرافي وما يدرك بالتضاد مثاله تصور الموت وهناك أفكار فطرية طبيعية مثل العدل والخير كما أن هناك التفكير عن طريق الحرمان كما هو الحال مع الأكتع. هذه هي آراء الرواقيين بشأن التصور والإحساس والفكر.

وقد رأوا أن معيار الحقيقة هو التصور الشامل أي التصور الذي يأتي من شيء حقيقي فعلي... وهناك منهم من يقول بوجود معايير عدة للحقيقة هي: العقل والإحساس والميل والعلم... وهناك منهم من يقول بأن المعيار هو العقل السليم.

١٤٧ ـ نظرية الأخلاق الرواقية

ينقسم قسم الفلسفة الذي يسمونه الأخلاق إلى عدة مواقف في الميول في الخيرات والشرور في الانفعالات في الفضيلة في الغاية في القيمة العليا فيما هو مناسب بأن ينصح بفعله أو بعدم فعله ولكن زينون من كتيوم وكليانتس قاما بتقسيم فلسفة الأخلاق تقسيماً أكثر بساطة.

والميل الأول في رأي الرواقيين هو ميل الكائن الحي إلى الحفاظ على ذاته حيث إن الطبيعة رابطته منذ البداية إلى ذاته وفي هذا يقول كريسيبوس في الفصل الأول من كتابه في الغايات إن ما يحوزه كل كائن حي بذاته من ذاته ومنذ البداية هو تكوينه الخاص به ووعيه بأنه يحوز هذا التكوين. لأنه من غير المعقول أن تكون الطبيعة قد جعلت الكائن الحي غريباً عن نفسه ولا أن تكون قد خلقته ثم ابعدته عن ذاته واهملت في تقريبه من ذاته. فيبقى إذاً أنها وقد خلقته جعلته قريباً من ذاته. وهكذا فإنه يدفع عن نفسه الأشياء التي تؤذيه ويقبل منها تلك التي تناسبه.

ويرى الرواقيون أنه من الكذب قول القائلين بأن الميل الأول الفطري عند الكائن الحي هو ميل نحو اللذة وهم يقولون بأن اللذة إن وجدت ما هي إلا إضافة تظهر حين تصل الطبيعة إلى إدراك الأشياء التي تبحث عنها الذات تلك الأشياء لأنها هي التي تناسب تكوين الكائن الحي. عندما يحدث هذا يبتهج الكائن الحي ويخضر النبات والطبيعة التي في النبات هي هي ذاتها الطبيعة التي في الحيوان ولا تختلف أنها هي التي تقود النباتات في نموها ولكن بدون أن تعطيها ميلاً ولا إحساساً. أما عندنا فإنه توجد أيضاً ظواهر نباتية ويظهر الميل مضافاً عند الحيوانات وهم به يتجهون نحو ما هو مناسب لهم ومعنى اتباع الطبيعة عند الحيوانات هو أن يحكموا أنفسهم حسب الميل. أما الكائنات العاقلة فإن هداية أكمل وهبتها العقل ومن الصحيح القول بأن اتباع الطبيعة عند الكائنات العاقلة هو العيش وفقاً للعقل. إن العقل لهو كالصانع الذي يضاف إلى الميل.

١٤٨ - الطبيعة والفضيلة

لهذا السبب كان زينون في كتابه عن طبيعة الإنسان أول من قال إنه غاية الإنسان هي العيش بمقتضى الطبيعة أي حسب الفضيلة. ذلك أن الطبيعة تقودنا إلى الفضيلة... ومن جهة أخرى فإن تعبير العيش حسب الفضيلة يعني نفس معنى قول العيش حسب خبرة الأحداث التي تحدث بالطبيعة كما يقول كريسيبوس... وذلك لأن طبيعتها هي جزء من طبيعة الكون.

ولهذا كانت الغاية هي العيش باتباع الطبيعة حسب طبيعة الكائن ذاته وحسب طبيعة الكون مع عدم القيام بشيء مما يحرمه القانون المشترك أي العقل الصحيح الذي يسري في كل شيء والذي هو هو الإله زيوس رئيس حكومة الكون وما فضيلة الإنسان السعيد وسير الحياة سيراً سهلاً ما هو إلا أن يكون سلوك الكائن على وفاق مع الدايمون (الجني)

الذي يسكن في كل واحد منّا بمشيئة حاكم الكون. ويقول ديوجينيز بالحرف إن الغاية هي أن نحسن التفكير والتأمل في اختيار الأشياء الموافقة للطبيعة. أما أرخيديمس فإنه قال إن الغاية تقوم في العيش مع القيام بكل الأفعال الملائمة المقبولة.

ويقصد كريسيبوس بالطبيعة التي ينبغي العيش وفقاً لها يقصد الطبيعة الكونية والطبيعة الخاصة للإنسان. أما كليانتس فإنه يقول إنها الطبيعة الكونية فقط التي ينبغي علينا أن نتبع وليس طبيعتنا الخاصة.

والفضيلة هي اتجاه في اتساق مع ذاتها وهي يؤخذ بها لذاتها وليس عن خوف وخشية ولا عن رغبة وأمل ولا بأي شيء غريب عنها. وهي بذاتها السعادة لأنها تقوم في نفس تكون قد تكونت من أجل أن تتسق مع ذاتها خلال كل حياتها. ويضل الكائن الحي العاقل أحياناً بسبب مظهر الاحتمال الذي تظهر عليه الحجج الخارجية وأحياناً بسبب التعليم الذي يتلقاه المرء من المحيطين به وذلك لأن الطبيعة ذاتها لا تعطيه نزعات ضالة فاسدة.

والفضيلة بصفة عامة هي كمال شيء ما أياً ما كان فهناك مثلاً فضيلة للتمثال. وهناك فضيلة غير مستبصرة مثل الصحة وفضيلة مستبصرة مثل الاعتدال ويقول ميكاتون في الفصل الأول من كتابه عن الفضائل يقول إن هناك فضائل علمية وتأملية تنتج عن التأمل العقلي مثل الاعتدال والصحة وفضائل غير تأملية هي استمرار للفضائل التي تنتج عن التفكير مثل فضيلتي الصحة والقوة. ذلك أنه يحدث أن يكون لفضيلة مثل فضيلة الاعتدال وهي فضيلة تأملية استمرارية وتبعية تتمثل في الصحة تماماً كما أن الصلابة تأتي لتضاف إلى قبة قد أحكم بناؤها.

وتسمى تلك الفضائل غير تأملية لأنها لا تحتوي على موافقة من جانب العقل ولأنها توجد أيضاً عند الأشرار مثل الصحة والشجاعة ويقول بوزايدونيوس إن البرهان على حقيقة الفضيلة هو أن أشخاصاً من مثل سقراط وديوجينيز وأنتستينيز قاموا بالتقدم نحوها كذلك فإن الرذيلة موجودة لأنها ضد الفضيلة.

ويمكن تعليم الفضيلة وهذا هو ما يقول به كريسيبوس وكليانتس وبوزايدونيوس... والدليل على هذا الإمكان هو أن الشخص يصبح خيّراً بعد أن كان شريراً.

ويميز باناييتيوس بين نوعين من الفضائل: الفضيلة النظرية والفضيلة العملية. ويميز

آخرون بين الفضيلة العقلية والفضيلة الأخلاقية والفضيلة الطبيعية. ويرى أحدهم أنه لا توجد إلا فضيلة واحدة هي الاعتدال.

وبعض الفضائل أصلي فطري والآخر تابع مضاف ومن الفضائل الأصلية: الحكمة والشجاعة والعدل والاعتدال.

ويدخل في هذه الفضائل: الكرم، السيطرة على الذات، الصبر، دقة النظر، النصيحة الطيبة. أما الحكمة فإنها علم الخيرات والشرور وما هو ليس بهذا ولا بذاك والشجاعة هي علم ما ينبغي أن نريده وما ينبغي أن تدبر عنه. وما هو ليس بهذا ولا بذاك... والكرم هو علم أو نزعة داخلية ترفعك فوق مستوى الأحداث اليومية التي لا تحظى بسمة أخلاقية عالية أو ليست بذات سمة أخلاقية على الإطلاق والسيطرة على الذات هو نزعة لا تهزم نحو اتباع العقل السليم أو هي إرادة لا تستطيع الملذات أن تهزمها أما الصبر فإنه العلم بالأشياء التي ينبغي أن يقاوم الإنسان نفسه بإزائه أو العكس أو ما ليس بهذا ولا ذاك (والعلم هو نزعة ثابتة). ودقة النظر هي نزعة نحو اكتشاف ما يناسب ويوافق على الفور. والنصيحة الطيبة هي العلم الذي يتولى فحص الأفعال التي تفعل وكيف تفعل على نحو نافع. وكذلك الحال أيضاً مع الرذائل فبعضها أصلي فطري والآخر مضاف تابع. فالتطرف والجبن والظلم والاضطراب رذائل أصلية واللااعتدال والبطء في التفكير والنصيحة السيئة هي من الرذائل التابعة المضافة. والرذيلة هي الجهل بما الفضائل علم به.

١٤٩ ـ الخير

الخير بصفة عامة هو ما يحمل نفعاً ما وعلى الأخص فإنه هو المصلحة أو ما يسير في خط المصلحة ومن هذا ينتج أن الفضيلة وما يساهم في الفضيلة يسميان خيراً، وذلك بمعان ثلاثة: فهي الخير الذي تنتج عنه منفعة (مثلاً السلوك بحسب الفضيلة). وهي خير بمعنى الفاعل الذي يأتي بالفضيلة (مثلاً الحكيم الذي يشارك في الفضيلة)... ومن التعريفات الخاصة للخير ما يلي: هو الكمال الموافق للطبيعة الذي يكون للكائن العاقل من حيث هو كائن عاقل.

ومن طبيعة الفضيلة أن ما يرتبط بها لزوماً ليس إلا الأفعال الفاضلة والحكيمة أما البهجة والشبع وما شابه ذلك فليست إلا إضافات على الفضيلة.

وعلى نفس النحو فإن جوهر الرذيلة هو الجنون والجبن والظلم وما شابه وما يرتبط بالرذيلة لزوماً هو الأفعال الرذيلة والأشرار. أما الحزن والقلق وما شابه ذلك فليست إلا إضافات على الرذيلة.

والخيرات بعضها خيرات للنفس وبعضها خيرات خارجية وبعضها لا هو داخل في النفس ولا خارجي والخيرات التي في النفس هي الفضائل والأفعال الفاضلة. والخيرات الخارجية هي أن تكون من وطن شريف وذا صديق شريف والسعادة التي تنتج عن ذلك. أما الخيرات التي لا هي داخلية ولا هي خارجية هي أن تكون شريفاً وسعيداً بذاتك.

وعلى العكس من ذلك الشرور. فبعضها في النفس وهي الرذائل والأفعال الرذلة وبعضها خارجي وهي أن تكون من وطن جاهل وذا صديق جاهل غير عاقل وما ينتج عن ذلك من تعاسة. أما الشرور التي لا هي داخلية في النفس ولا خارجية عنها فهي أن تكون ذاتك بغير قيمة وتعساً بذاتك.

ومن جهة أخرى فإن هناك خيرات هي غايات في ذاتها وخيرات هي كذلك بفضل نتائجها وخيرات لا هي بهذا ولا بذاك. فصديق ما والمنافع التي تستدر من الصداقة هي خيرات بفضل نتائجها أما الثقة ونبالة العواطف والحرية والبهجة والرضى وراحة النفس والعمل الفاضل فإنها خيرات هي غايات في ذاتها.

كذلك هناك شرور هي نهاية لذاتها وشرور بسبب نتائجها وأخرى لا هي هذا ولا ذاك فعدو ما والأضرار التي تنتج عنه هي شرور بسبب نتائجها أما الغباء والدناءة والعبودية والملل والحزن والاكتئاب والأفعال الرذلة فإنها شرور هي نهاية لذاتها...

والخيرات التي في داخل النفس هي إما حالات وإما ميول وهناك ما هو لا هذا ولا ذاك والفضائل ميول أما العادات فحالات بينما الأفعال لا هي هذا ولا ذاك.

وبصفة عامة فإن هناك خيرات مركبة مثل العائلة السعيدة والشيخوخة السعيدة أما العلم فإنه خير بسيط. وهناك من الخيرات ما هو حاضر دائماً. مثل الفضائل وخيرات ليست حاضرة دائماً مثل البهجة والنزهة والخير مفيد دائماً ومناسب دائماً ويساوي ثمنه دائماً وهو نافع دائماً واستخدامه حسن وهو جميل ومريح ومأمول وعدل دائماً. وهو مفيد لأنه يحمل إلينا نتائج نستفيد منها وهو مناسب لأنه يجعلنا نقيم على الحال الواجب الكون عليها وهو يساوي ثمنه لأنه هو الذي يدفع ما صرف من ذاته بل إن النفع الناتج عنه لأكبر

من المنصرف عليه. وهو حسن الاستخدام لأن استخدامه ممتدح من الناس وهو جميل لأنه في انسجام وتناسب كاملين مع الاستخدام الذي يستخدم فيه. وهو مربح لأنه بطبيعته يؤدي إلى الربح وهو مأمول لأنه بطبيعته مما يوحي العقل بأن يأمل فيه المرء. وهو عدل لأنه يوافق القانون ولأنه عامل من عوامل الحياة الاجتماعية المشتركة.

والخير الكامل يتصف بأنه جميل لأنه يجمع في ذاته مجموع ما تريده الطبيعة ولأنه في تناسق وانسجام كاملين.

وهناك أنواع أربعة من الجمال: الجمال العادل والجمال الشجاع والجمال المنظم والجمال المعتدل. وفي هذه الأنواع تدخل أنواع السلوك الجميلة وبالمقارنة فإن هناك أنواعاً أربعة من القبح: هي القبح الظالم والقبح الجبان والقبح فاقد النظام والقبح المجنون.

ويرى الرواقيون أن الشريف وحده خير... ويقصدون بما هو شريف الفضيلة وما يساهم في الفضيلة... وهم يرون أن كل الخيرات متساوية وكل خير متمنى ومأمول فيه إلى أعلى درجة ولا يقبل لا الزيادة ولا النقصان والموجودات بعضها خير وبعضها شرير وبعضها لا هو هذا ولا ذاك.

١٥٠ ـ الأشياء المحايدة

الموجودات الخيرة هي: الفضيلة الاعتدال، العدالة الشجاعة، التوسط وغيرها. والموجودات الشريرة هي ضد ذلك مثل التطرّف والظلم وما شابه، والموجودات التي لا هي خيّرة ولا هي شرّيرة هي تلك التي لا هي نافعة ولا هي مضرّة مثل البصر والصحة واللذّة والجمال والقوة والثروة والشهرة والنبالة وكذلك أضدادها وهي الموت والمرض والنشأة غير النبيلة وما شابه ذلك... فتلك ليست خيرات بل هي أمور محايدة وإن كان بعضها من المفضلات وبعضها ليس كذلك بحسب أنواعها.

وكما أن من طبيعة الدفء أن يدفىء لا أن يبرد كذلك فإن من طبيعة الخير ان يكون نافعاً لا أن يكون ضارّاً. فإذا نظرنا إلى الثروة والصحة لم نجدهما إلا أكثر نفعاً ولا أكثر ضرراً وعلى هذا فليس الثروة والصحة من الخيرات. ولكن بوزايدونيوس يرى أنهما من الخيرات ولكن كريسيبوس... ويرى أن اللذة نفسها ليست خيراً لأن هناك لذات مخزية وما كان مخزياً لا يمكن ان يكون خيراً.

والنافع هو ما ينتج حركة أو حالة موافقة للفضيلة. والضار هو ما ينتج حركة أو حالة موافقة للرذيلة.

أما المحايد فهو يقال على معنيين: في المعنى الأول هو ذلك الذي لا يجلب سعادة ولا شقاء. مثل الثروة والشهرة والصحة والقوة وما شابهها لأنه يمكن للمرء أن يكون سعيداً بغيرها وبحسب اختلاف استخدام المرء لها يصبح سعيداً أو شقياً. أما المعنى الثاني، فإن المحايد يعني ما لا يحرك لا الميول ولا الإدبار مثل أن يكون عدد شعرات رأسك عدداً زوجياً او فردياً أو أن تمد إصبعك أو تثنيه. وبهذا المعنى الثاني فإن الأمور تصبح محايدة لأنها قادرة على تحريك الميل أو الإعراض.

ولهذا السبب فإن الإنسان يختارها. هذا على حين أن الأشياء المحايدة بالمعنى الثاني يكون متساوياً أن تبحث عنها أو أن تدبر عنها.

والأشياء المحايدة بعضها مفضل وبعضها غير مفضل والمفضلات هي تلك التي تكون ذات قيمة وغير المفضلات هي تلك التي تكون جديرة بالاحتقار.

١٥١ ـ القيمة والمفضلات

يقصد الرواقيون بما هو ذي قيمة ما يساهم في حياة تكون على اتساق مع ذاتها على أن تكون هذه المساهمة في إطار الخير. هذا أولاً، ويقصدون بالقيمة ثانياً نوعاً ثانوياً من القدرة وهي القدرة على الحياة حياة موافقة للطبيعة مثل العون الذي تقدمه الثروة أو الصحة من أجل العيش وفقاً للطبيعة. أخيراً هم يقصدون بالقيمة تلك القيمة التي يحددها في مجال التبادل رجل خبير في الموضوع المعين مثلاً عندما يتبادل شخصان قمحاً بشعير بنسبة ثلاثة إلى اثنين.

وهكذا فإن المفضلات ستكون هي الأشياء ذات القيمة. ومن أمثلة ذلك فيما يخص أمور النفس الطبع الحسن، الفن، التقدم وما شابه ذلك. وفيما يخص أمور الجسد هناك من الأمثلة: الحياة، الصحة، القوة، التكوين الحسن، الصلابة الجمال وما شابه هذا. ومن الأمثلة على ما هو ذي قيمة في ميدان الأشياء الخارجية: الثروة الشهرة الميلاد السعيد وما شابه هذا.

أما الأشياء غير المفضلات فمنها في ميدان النفس: الافتقار إلى القدرات وكسل العقل وما شابه. وفي ميدان الجسم: الموت، المرض، الضعف، التكوين السيء،

العاهات، القبح، وما شابه هذا. ولا تعد لا من المفضلات ولا من غير المفضلات الأشياء التي لا هي هكذا ولا هي كذلك.

والمفضلات بعضها مفضل لذاته وبعضها مفضل من أجل شيء آخر وبعضها من أجل هذين السببين معاً ومن المفضلات لذاتها: الطبع الحسن والتقدم وما شابه. ومن المفضلات لأجل غيرها: الثروة والنبالة وما شابه، ومن المفضلات للسببين معاً: القوة وحسن عمل الحواس وصلابة الجسم والأشياء الأولى مفضلة لذاتها لأنها موافقة للطبيعة. والأشياء الثانية مفضلة لغيرها لأنها تؤدي وظائف لا يستهان بها. وتقسم غير المفضلات إلى نفس الأقسام مع عكس المفاهيم.

١٥٢ ـ الموافق (المناسب، اللائق)

يسمي الرواقيون «موافقاً» الفعل الذي يمكن الدفاع عنه بوسيلة العقل مثلاً السلوك سلوكاً متسقاً في الحياة و «الموافق» مفهوم يمتد تطبيقه إلى النبات والحيوان حيث يرى الرواقيون عندها أفعالاً مناسبة.

وكان زينون أول من استخدم تعبير الموافق وأخذه بمعناه الحرفي. ما يليق بشخص ما. وهو يشير به إلى نشاط يكون على قرابة وتناسب مع التكوين الطبيعي لموجود ما. والأفعال التي تطيع الميول بعضها موافقة وبعضها ضد للموافق وبعضها الثالث لا هو هذا ولا ذاك والأفعال الموافقة هي كل الأفعال التي يرشدنا العقل إلى القيام بها مثل احترام الآباء والأخوة والوطن والحرص على زيادة الأصدقاء. وغير موافقة هي تلك الأفعال التي يقنعنا العقل بعدم القيام بها: مثل إهمال الآباء والأخوة وعدم التفاهم مع الأصدقاء وعدم رعاية الوطن وما شابه.

أما الأفعال التي لا هي مفضلة ولا هي غير مفضلة فهي كل الأفعال التي لا يرشدنا إليها العقل ولا هو يدعونا إلى الإحجام عنها مثل: رفع القش استخدام ميسر أو قلشط وما شابه هذا. وبعض الأفعال مفضلات مهما تكن الظروف وبعضها مفضل في بعض الظروف وحسب. ومن النوع الأول: الاعتناء بالصحة وبأعضاء الحس وما شابه. ومن النوع الثاني تشويه الذات وتضييع الثروة... والمفضلات منها ما هو مفضل دائماً ومنها ما ليس مفضلاً في كل الأوقات على السواء. فمن المفضل دائماً العيش حياة فاضلة ولكنه ليس من المفضل دائماً المناقشة بطريقة الأسئلة والأجوبة أو التنزّه وما شابه.

١٥٣ ـ الانفعالات

يقسم الرواقيون النفس إلى أجزاء ثمانية: الحواس الخمسة ملكة النطق وملكة العقل، وهي الفكر في ذاته والقدرة على التناسل وينتج عن الخطأ في الفكر الانحراف والضلال وهو بذرة كثير من الانفعالات وأسباب الاضطراب عند الإنسان.

ويرى زينون أن الانفعالات هي حركة غير عاقلة في النفس ومخالفة للطبيعة أو أنها ميل مسرف. وهناك من يقول منهم إنّ للانفعالات أنواعاً أربعة: الألم والخشية والرغبة واللّذة.

ويعتقد الرواقيون أن الانفعالات أحكام كما يقول كريسيبوس في رسالته في الانفعالات. ذلك أن البخل ما هو في الواقع إلا الظن بأن المال شيء حسن وكذلك الحال مع إدمان الشراب والغلمة وغير ذلك من الانفعالات.

أما الألم فإنه تقلص غير عاقل وأنواعه هي: الشفقة والغبطة والغيرة والحقد والقلق والملل والحزن والتعذب والاضطراب. والشفقة هي ألم يحس به الإنسان بإزاء شخص نالته شرور لا يستحقها والغبطة هي ألم تسببه الخيرات التي تصيب الآخرين. والغيرة هي ألم مصدره أن شخصاً آخر يمتلك ما نشتهي إليه نحن والحقد هو ألم يحس به المرء لأن آخر يمتلك ما يمتلكه هو. والقلق هو ألم ثقيل. والملل هو ألم يجعلنا في ضيق ويجعل حياتنا صعبة والحزن هو ألم يبقى أو يتزايد مع التفكير فيه. والتعذب ألم يتعب والاضطراب هو ألم غير عقلي يستنفذ قوانا ويمنعنا من أن نحيط بنظرة شمولية للأشياء المحيطة بنا.

أما الخشية فهي توقع الشر. وأنواع الخشية هي: الفزع والتخبط والخزي والذهول والبلبلة والجزع. والفزع هو خشية تؤدي إلى الخوف. والخزي هو خشية السمعة السيئة.

والتخبط هو خشية من فعل يكون المرء بسبيل الإقدام عليه والذهول هو خشية مصدرها تخيل شيء معتاد والبلبلة خشية تصحبها كلمة متسرعة والجزع هو خشية المجهول.

أما الرغبة فإنها ميل غير عاقل وينضوي تحتها الحاجة والمقت وحب العراك والغضب والحب والغل والغيظ والحاجة رغبة فشلت وحيل بينها وبين موضوعها ولكنها تستمر متجهة نحوه بلا نتيجة ومنجذبة إليه والمقت هو رغبة في إحلال الشر بأحد، وهي رغبة تنمو وتستشري. وحب العراك هو رغبة تنشأ عن وجوب الاختيار بين طرفين. والغضب هو رغبة في الثأر من ذلك الذي أنزل بك سوءاً بغير سبب يبرره.

والحب رغبة لا يعرفها الحكماء لأنها تطلب الوصول إلى أصدقاء على أساس الجمال الظاهري. والغل هو غضب متأصل يسعى إلى الثأر دوماً... والغيظ غضب في بدايته. أما اللذة فهي هيام للنفس غير عاقل بصدد شيء يبدو مرغوباً فيه. وتحت اللذة تنضوي الانفعالات الثانية: السحر والابتهاج بالشر والمتعة والاسترخاء. أما السحر فهو لذة الأصوات التي تسحر الأسماع والابتهاج بالشر هو التلذذ بما يصيب الآخرين من شر. والمتعة هي تشجيع النفس على الارتخاء والاسترخاء هو إهمال الفضيلة.

١٥٤ ـ الحالات النفسية الحسنة

ويقول الرواقيون إن هناك ثلاث حالات نفسية حسنة وهي: الفرح والاحتراز والإرادة. والفرح ضد اللذة لأنه ارتفاع النفس التي هي عاقلة.

والاحتراز هو ضد الخشية لأنه ينحصر في تفادي ما ينبغي تفاديه. ولن يحس الحكيم أبداً بالخشية ولكنه سيكون محترزاً. وتعارض الإرادة الرغبة لأن الإرادة هي ميل عاقل. وكما أن الانفعالات الأصلية تضاف إليها وتتبعها انفعالات أخرى فكذلك الأمر مع الحالات النفسية الحسنة: فستضاف إلى الإرادة: الرفق والطيبة والعطف والرقة. وتضاف إلى الاحتراز: الخجل والعفّة. وتضاف إلى الفرح: الرضى والقناعة وحسن المزاج.

١٥٥ ـ صورة الحكيم

ويقول الرواقيون إن الحكيم ليست له انفعالات لأنه لا يترك نفسه لها... والحكيم بغير غرور لأن المجد وغموض الاسم بالنسبة إليه سواء ومع ذلك فإن هناك طريقة أخرى لكون المرء بغير غرور، حين تكون حياته متروكة للصدفة تقودها وهذه هي حياة أهل السوء. وكل الحكماء فيهم جد، لأنهم لا يتحادثون ابتغاء اللذة ولا يقبلون من الآخرين ما لا يخدم غير اللذة. ومع ذلك فإن هناك طريقة أخرى لكون المرء جاداً تشبه النبيذ الحامض الذي يستخدم دواء وليس للشراب كل يوم.

والحكماء مخلصون ويهتمون بأن يظهروا على أفضل وجه ويتحايلون على إخفاء السوء وإظهار الخير. وهم لا يتصنعون ولا ينافقون. ويتجنبون كل تصنّع يخفي الحقيقة سواء في أقوالهم أو على أوجههم وهم لا يدخلون في عالم التجارة لأنهم يبتعدون عن كل سلوك قد يكون معارضاً للائق. والحكيم سيشرب النبيذ ولكنه لن يسكر. كذلك فإنه لا يفقد

عقله أبداً وقد يتصور خيالات غريبة على أثر حالة من سوء مزاج أو الهذيان ولكن هذا لن يحدث بإرادته بل على خلاف الطبيعة ولن يشعر الحكيم بألم حيث أن الألم انقباض للنفس غير عاقل...

والحكماء إلهيون إن كان يمكن أن نقول هذا لأنهم يحملون الإله في أنفسهم. أما الشرير فإنه لا يؤمن بإله. وهناك طريقتان لإنكار الألوهية: إما معارضة الإله واعتباره كأن لا شيء ولكن هذا ليس حال جميع الأشرار. والحكماء أتقياء لأنهم يعلمون ما ينبغي احترامه من قواعد تخص معاملة الآلهة والتقوى هي علم العبادة المفروضة على الإنسان بإزاء الإله. والحكماء سيقدمون الأضحية إلى الآلهة، وسيكونون طاهرين لأنهم يبتعدون عن كل خطيئة بحق الآلهة. والآلهة تحب الحكماء لأنهم يسيرون على طريق القداسة والعدالة بإزاء الإلهية. والحكماء وحدهم هم الكهنة لأنهم تفكروا في كل ما يتصل بالأضاحي والتأسيسات والتطهيرات وكل ما يتصل بالآلهة.

وينبغي بعد احترام الآلهة. احترام الأبوين والأخوة ويقول الرواقيون: إن حب الأبناء طبيعي وهو لا يوجد عند الأشرار.

وأحد آرائهم هو أن كل الخطايا متساوية... فما دام الشيء الحقيقي لا يمكن أن يكون أكثر حقيقة من شيء آخر حقيقي ولا شيء خاطىء أكثر خطأ من شيء آخر خاطىء كذلك فإن كذبة لن تكون أكثر كذباً من كذبة أخرى ولا خطيئة ستكون أكثر خطيئة من خطيئة أخرى. وسواء أكان المرء أبعد من مكان ما بخطوة أو بمائة خطوة فإنه بعيد عنه في كل حال وعلى هذا فإن من يرتكب خطيئة أكبر أو خطيئة أقل هو في كلا الحالين في الخطيئة وبعيد عن الصواب.

ويرى الرواقيون أن الحكيم سيشتغل بالسياسة إلا ان عاقه عنها عائق وسيقضي على الرذيلة ويشجع على الفضيلة والحكيم سيتزوج كما يقول زينون وسينجب أطفالاً. كذلك فإن الحكيم لن تكون له ظنون أي لن يعطي موافقته على شيء باطل وسيعيش عيشة الكلبي لأن المذهب الكلبي هو طريق مختصر نحو الفضيلة... بل إنه سيأكل من لحم الإنسان ذاته إن اضطرته الظروف إلى ذلك. والحكيم وحده هو الحر أما الأشرار فهم عبيد لأن الحرية هي القدرة على السلوك كما يشاء المرء أما العبودية فهي انعدام هذه القدرة.

والحكماء ليسوا أحراراً وحسب بل إنهم لملوك حيث إن الملوكية هي السلطة التي لا تقدم لأحد حساباً عما تفعل. وهي لا يمكن أن تقوم إلا عند الحكيم... لأن الملك وحده

هو الذي يعرف الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك. وأيضاً فإن الحكماء ولاة وقضاة وخطباء والأشرار ليسوا كذلك. والحكماء بغير خطيئة لأنهم لا يمكن أن يقعوا في الخطيئة.

والحكماء ودعاء، لا يضرون غيرهم ولا أنفسهم وهم لا يشفقون على أحد. ولا يسامحون أحداً، ولا يعفون عن عقوبة أنزلها القانون بأحد، لأن الرفق والشفقة والرحمة هي جميعاً من ضعف للنفس التي تتصنع الطيبة حينما يكون من الواجب إنزال العقاب. والحكماء لا يرون أن العقوبات قاسية أكثر مما ينبغي. كذلك فإن الحكيم لا يدهش من أحداث قد تبدو صعبة التصديق مثل المد والجزر في البحر وينابيع الماء الساخن وهم يقولون إن الحكيم لن يعيش في العزلة والتفرد لأنه بطبعه اجتماعي ونشط، ولكنه سيحب الرياضة البدنية حتى يجعل جسده أكثر قدرة على المقاومة.

والحكيم سيصلي، وسيطلب من الآلهة الخيرات. ويقول الرواقيون: إن الصداقة لا توجد إلا عند الحكماء لأنهم متشابهون لبعضهم البعض والصداقة هي تشارك في أمور الحياة لأننا نستخدم أصدقاءنا كأننا نستخدم أنفسنا. ويعلن الرواقيون أن الحصول على صديق هو أمر مرغوب فيه لذاته وأن وجود أصدقاء عديدين للمرء هو خير. والأشرار لا صداقة بينهم، ولا صديق للشرير. وكل من ليسوا حكماء فإنهم معتوهون طائشون لأنهم لا يحوزون الحكمة فتظهر أفعالهم طيشاً يساوي مدى افتقارهم إلى الحكمة.

الحكيم يفعل كل ما يفعل على نحو جيد... وكل شيء هو مما يملك الحكيم لأن القانون يهب الحكيم سلطة كاملة.

١٥٦ ـ وحدة كل الفضائل وترابطها

يرى الرواقيون أن الفضائل تتتابع كلها واحدة بعد الأخرى، ومن يمتلك فضيلة واحدة امتلك كل الفضائل والرجل الفاضل يعرف نظرياً ما ينبغي عمله ويفعله بالفعل وما ينبغي أن يفعل هو ما ينبغي أن يراد وما ينبغي أن يتحمل وفيما ينبغي الاستمرار والاصرار وما يجب أن يوزع. فإذا ما سلك المرء على ما ينبغي أن يراد ويتحمل وأن يستمر عليه وأن يوزع. كان معتدلاً وشجاعاً وعادلاً وقنوعاً.

وتتلخص كل فضيلة في موضوع يكون خاصّاً بها: فالشجاعة تخص ما ينبغي تحمله والاعتدال فيما ينبغي عمله وما لا ينبغي عمله وما هو لا بهذا ولا بذاك وكذلك الحال مع الفضائل الأخرى فلكل منها موضوع يخصها...

ويرى الرواقيون أنه لا يوجد وسط بين الفضيلة والرذيلة هذه بينما كان المشاؤون قد قالوا بوجود مثل هذا الوسط، وهو التقدم. ويقول الرواقيون إنه ما دام للعصا ينبغي أن يكون إما مستقيماً أو معوجّاً. كذلك الإنسان: إما إنه عادل وإما ظالم. وهو لا يمكنه أن يكون أكثر عدلاً من العادل ولا أكثر ظلماً من الظالم وكذلك الحال مع سائر الفضائل.

ويقول كريسيبوس إن الفضيلة يمكن أن تفقد، أما كليانتس فلا يرى إمكان ذلك. والأول يرى أنها يمكن أن تفقد في حالة السكر أو حالة سوء المزاج والفضيلة موضوع الإرادة والواقع أننا نخجل من عمل السوء لأن الخير وحده هو الشريف.

ويقول زينون وكريسيبوس إن الفضيلة تكفي وحدها لإحراز السعادة...

أما باناتيوس وبوزايدونيوس فيقولان إن الفضيلة لا تكفي لإحراز السعادة، بل لا بد إلى جانبها من الصحة والمال المناسب والقوة... وهم يقولون إن العدالة موجودة وجوداً طبيعياً وليس وجوداً اصطناعياً وضعياً وكذلك القانون أيضاً واستقامة العقل.

وهم يقولون بأن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم ليس داعياً للابتعاد عن الفلسفة لأنه لو كان ذلك حجة لترك المرء الحياة كلها...

هناك ثلاثة أنواع من الحياة: الحياة التأملية والحياة العملية والحياة العاقلة والذي ينبغي اختياره هو الحياة العاقلة. لأن الكائن الحي العاقل هو القادر بطبعه على التأمل وعلى العمل...

١٥٧ ـ ابكتينوس

ابكتينوس هو ثاني ثلاثة من بين الفلاسفة الرواقيين المهمين في العصر الروماني والآخران هما: سنكا وماركوس أوريليوس. والمعروف أن الرواقية في العصر الروماني قد اهتمت وحسب بقيادة السلوك العملي وعلى الأخص بما عرف بتوجيه الضمير وكتابات هؤلاء الثلاثة تسير في هذا الاتجاه.

وقد ولد ابكتينوس حوالي عام ٥٠ بعد الميلاد وتوفي ما بين ١٢٥ و ١٣٠ ميلادية. وكان من مواليد اليونان الآسيوية اقليم فريجيا في آسيا الصغرى. وقد أصبح عبداً ثم ذهب إلى روما وهناك حرّره سيده. ولكنه، بعد دخوله الفلسفة وتعليمه للمذهب الرواقي في روما، طرد منها مع كل الفلاسفة الذين طردهم الامبراطور الروماني في عام ٩٤ لأنه

اعتبرهم مسببين للاضطراب وأعداء للدولة فهاجر إلى مدينة يونانية تطل على البحر الأدرياتيكي (غرب اليونان القارية) وهناك فتح مدرسة وأقام فيها حتى وفاته.

وله كتابان أساسيان. الأكبر منهما اسمه محادثات والثاني هو الذي ندرسه هنا وهو قواعد الأخلاق أو المجمل وكلا الكتابين لم يكتبهما ابكتيتوس مباشرة، بل جمعهما بعض تلاميذه من أقواله الشفهية. وعنوان الكتاب الثاني يقصد إلى مجموعة القواعد الأساسية التي ينبغي أن يحرص التلميذ الرواقي على اتباعها أعظم حرص وأن تكون في متناول يده من أجل توجيه حياته كل يوم. وقد اتبعنا الترجمة التي قدمها المؤرخ الفرنسي اميل بريه كما أن معظم التعليقات لتوضيح النص تعتمد على تعليقاته في ترجمته التي ظهرت في مجموعة *La Pleiude* الفرنسية.

- ابكتيتوس
١٥٨ - قواعد الأخلاق الرواقية

الفصل الأول:

هناك من الأمور ما يتوقف علينا، وهناك منها ما لا يتوقف علينا. ومما يتوقف علينا: الرأي، والميل والرغبة والنفور أي في كلمة واحدة كل ما نفعله نحن أنفسنا ومما لا يتوقف علينا: الجسم والثروة ومظاهر التقدير والوظائف العليا وفي كلمة واحدة كل الأشياء التي ليست من فعلنا نحن.

والأشياء التي تتوقف علينا كلها بطبعها حرّة ولا يمنعها مانع ولا يعوقها عائق. أما تلك التي لا تتوقف علينا فإنها هشّة واستعبادية ويسهل منعها، وهي في يد الآخرين فتذكر إذاً هذا: إذا أنت أخذت الأشياء الاستعبادية بطبعها على أنها حرة وإذا أخذت الأشياء التي هي في يد الآخرين على أنها مما في يدك ويخصّك إذاً فسوف تعرف العوائق والأحزان والاضطراب وستتهم الآلهة والبشر. أما إذا أنت نظرت إلى ما يخصك وحسب واعتبرت أنه ما يخصك يخص الآخرين في هذه الحالة لن يجبرك أحد على شيء ولن يمنعك أحد ولن تتهم أحداً ولن تلوم أحداً ولن تفعل مطلقاً شيئاً ضد مشيئتك ولن يستطيع أحد إيذاءك. ولن يكون لك أعداء لأنك لن تحس بأن هناك أذى يلحقك.

فتذكر إذاً يا من يطلب هذه الخيرات العظمى، تذكر أن عليك من أجل الوصول إليها أن تبذل جهداً كبيراً وأن تزهد تماماً في أشياء بعينها وأن ترجىء الحصول على أخرى

مؤقتاً أما إذا أردت أن تضيف إلى تلك الخيرات القوّة والثروة فإنك تخاطر أولاً بفقد تلك الخيرات ذاتها لأنك تطلبها وتطلب تلك الخيرات الأخرى معاً وعلى كل حال فإنك ستعوزك مؤكداً الخيرات التي تولد وحدها الحرية والسعادة.

وعلى ذلك فكلما مرّت عليك فكرة أليمة تبّه على الفور أن تقول ما أنت إلا محض فكرة ولست أنت الشيء الذي تمثلينه وبعد ذلك أفحص تلك الفكرة وامتحنها حسب القواعد التي تعرفها وخاصة حسب القاعدة الأولى ألا وهي: هل تلك الفكرة تخص الأشياء التي تتوقف علينا أم تلك التي لا تتوقف علينا؟ فإذا كانت تخص شيئاً من الأشياء التي لا تتوقف علينا فلتكن إجابتك عنها حاضرة: ها هو أمر لا يعنيني في شيء.

الفصل الثاني:

تذكر أن الهدف الصريح للرغبة هو الحصول على الموضوع المرغوب فيه وأن الهدف الصريح للنفور هو عدم الوقوع أمام الموضوع المنفور منه فإذا ما أحس شخص برغبة ولم يستطع الحصول على موضوعها فإنه يصبح غير سعيد وإذا شعر أحدهم بنفور ووقع على موضوع النفور. فإنه يصبح تعساً. فإذا ما أنت قصدت نفورك على الأشياء المعارضة للطبيعة بين تلك التي تتوقف عليك فإنك لن تقع على شيء من الأشياء التي تنفر منها. أما إذا أنت نفرت من المرض ومن الموت أو من الفقر، فإنك ستصير تعساً فاخلع إذاً عنك نفورك من كل ما لا يتوقف علينا وضعه في تلك الأشياء المعارضة للطبيعة بين تلك التي تتوقف علينا.

أما عن الرغبة، فامحها تماماً مؤقتاً. لأنك إذا كنت ترغب في شيء من الأشياء التي لا تتوقف علينا فإنه سيكون من المستحيل عليك أن تصير سعيداً. أما فيما يخص الأشياء التي تتوقف علينا والتي يكون من الجميل أن نرغب فيها فإن شيئاً منها ليس الآن في مقدورك. واكتف الآن بالميل وبضده، على أن يكون ذلك على نحو مقتصد ومع تحفظات وفي لين.

الفصل الثالث:

لا تنس، بشأن كل شيء من الأشياء التي تملأك بهجة أو تعطيك منفعة أو تكون غالية عندك. لا تنس أن تحدد أي شيء هو ذلك الشيء مبتدأ من أصغرها. فإذا كنت تحب قدراً فقل لنفسك: إني أحب قدراً حتى إذا ما حدث وكسر ذلك القدر ما أصابك

اضطراب وإذا كنت تعانق طفلك الصغير أو إمرأتك فقل لنفسك إني أعانق كائناً بشرياً فإذا ما مات ما أصابك اضطراب.

الفصل الرابع:

إذا ما أردت القيام بعمل ما، فحدد لنفسك طبيعة هذا العمل. فإذا كنت ستخرج للذهاب إلى الاستحمام في الحمام العام. فصور لنفسك ما يحدث في الحمام: هناك من يصيك برشاش من الماء أو يلوثك ومن يدفعك ومن يسيء إليك ومن يسوقك. وإنك سوف تقوم بهذا العمل على نحو أوثق[1] إذا ما قلت لنفسك على الفور: إني أريد الاستحمام ولكن أريد أيضاً الاحتفاظ بإرادتي[2] على وفاق مع الطبيعة[3] وهكذا الحال مع شتى الأعمال. فإذا ما حدث وعاقك عائق عن الاستحمام فإن إجابتك سوف تكون حاضرة ولكن لم أرد هذا وحسب بل وأردت كذلك أن تبقى إرادتي على وفاق مع الطبيعة وانا لن أبقيها على وفاق مع الطبيعة إذا ما أنا ثرت وهجت ضد ما حدث.

الفصل الخامس:

أما ما يبعث الاضطراب في نفوس البشر ليست هي الأشياء بل الأحكام التي يكونونها بخصوص الأشياء وهكذا فإن الموت ليس شيئاً مخيفاً. لأن سقراط أيضاً كان سيرى انه ليس كذلك. أما المخيف حقاً فهو أن يحكم الناس أن الموت مخيف. لذلك فحينما تعارضنا الحوادث أو تجعلنا نضطرب أو حين نحزن فليس علينا أن نلقي بجريرة ذلك على الآخرين بل على أنفسنا أي على أحكامنا نحن. إن الجاهل[4] هو الذي يتهم الآخرين بمسؤولية فشله هو ذاته. ومن بدأ في تعلم الحكمة فإنه لا يتهم إلا نفسه. أما من تعلم فإنه لا يتهم لا الآخرين ولا نفسه.

الفصل السادس:

لا تتفاخر بأي امتياز خارج عن ذاتك. ولو افترضنا أن جوادك تفاخر وقال: إني

---

(١) الوثوق هو سمة الفيلسوف الذي لا يقع في الخطأ.
(٢) الإرادة هي الاختيار بعد التدبر وهي عند الرواقيين الملكة التي تحكم كل الملكات الأخرى.
(٣) هذا هو المبدأ الرواقي الأكبر.
(٤) المقصود الجاهل أخلاقياً بأحكام السلوك في الحياة.

جميل فإن هذا سيكون محتملاً منه. أما إذا أنت تفاخرت وقلت: عندي جواد جميل. فاعلم أنك تتفاخر بخير ليس لك بل لجوادك، فمما هو ما يكون خاصاً بذاتك ؟ إنه استحال الأفكار وهكذا فإنه يكون لك أن تتفاخر إذا ما كنت في استعمالك لأفكارك تتوافق مع الطبيعة ففي هذه الحالة تكون مفتخراً بشيء هو لك ويخصك.

الفصل السابع: . . .

الفصل الثامن:

لا تحاول أن يحدث ما يحدث على ما تريد. بل أرد ما يحدث على النحو الذي يحدث عليه. إذا أنت اتبعت هذه النصيحة كانت أيامك كلها سعيدة.

الفصل التاسع:

إن المرض عائق ولكنه عائق للجسد وليس عائقاً للإرادة. اللهم إذا لم تقبل به هذه. إن العرج عائق للساق ولكنه ليس عائقاً للإرادة، فقل لنفسك هذا عند كل حادث وستجد أن ذلك الحادث عائق لشيء آخر، ولكنه ليس عائقاً لك أنت.

الفصل العاشر:

في كل ما يحدث لك تذكر أن تلتفت إلى نفسك حتى تبحث أي قدراتك هي القادرة على انتزاع منفعة منه. فإذا ما رأيت حبيباً جميلاً أو إمراة فاتنة، فستجد في العفّة القدرة القادرة على الدفاع بها وإذا ما أصابك التعب وجدت الاحتمال وإذا أصابتك إهانة، فستجد التحمل. فتعود على هذه العادة ولن تكون فريسة للأفكار.

الفصل الحادي عشر:

لا تقل أبداً عن شيء: إني فقدته، بل قل: إني رددته. هل مات طفلك؟ إنه قد رد. هل ماتت زوجتك؟ إنها قد ردت. وقد أخذوا مني أرضي. حسناً هي الأخرى قد ردت. ولكن الذي انتزعه مني شخص شرير. وما يهمك في شأن الوسيلة التي بها يطلب منك من أعطاك رد عطيته؟ وطالما يترك لك العاطي عطيته فاعتن بها إنها ملك لغيرك تماماً كما يفعل المقيمون في فندق حين يمرون عليه لأيام.

الفصل الثاني عشر:

إن أردت إحراز تقدم على طريق الحكمة فرد عنك أقوالاً مثل: إن أنا أهملت أملاكي فلن أجد ما أتقوت منه ومثل: إن أنا لم أعاقب عبدي فإنه سيصير كالشيطان. فالواقع أنه من الأفضل ان يموت المرء جوعاً دون ان يحس بالحزن أو الخوف عن أن يعيش في الوفرة والغنى بنفس خائفة مضطربة. وأنه لمن الأفضل أن يكون عبدك سيّئاً عن أن تكون أنت تعساً. لهذا أبدأ بالأشياء الصغيرة، فهل يسال زيتك؟ وهل يسرق نبيذك؟ إذاً قل لنفسك: بهذا الثمن هدوء الأعصاب وبهذا الثمن أشتري صفاء النفس. أليس صحيحاً أنه لا بد من ثمن لكل شيء؟ فإذا ما ناديت عبدك تذكر أنه قد لا يستطيع الرد وإذا رد أنه قد لا يفعل شيئاً مما تريد وأنه على كل الأحوال ليس هاماً جداً إلى حد أن يتوقف عليه اضطرابك أو هدوؤك.

الفصل الثالث عشر:

إن اردت أن تتقدم على طريق الحكمة فعليك أن تستسلم لأن يعتبرك الناس فيما يخص الأشياء الخارجية مغفلاً وغبياً وعليك ألا تحاول الظهور بمظهر من يمتلك المعرفة وحتى إذا اعتبر البعض أنك شخص هام فعليك بالحذر من نفسك فعليك في الحق ان تدرك أنه ليس سهلاً أن يحتفظ المرء بإرادته على وفاق مع الطبيعة حين يكون في نفس الوقت متعلقاً بالأشياء الخارجية. فالحق أن الإخلاص لهذا معناه بالضرورة إهمال ذاك.

الفصل الرابع عشر:

إذا كنت تريد أن يعيش أطفالك وزوجتك وأصحابك إلى الأبد فأنت واهم. لأنك بهذا تطلب أن يتوقف عليك ما لا يتوقف عليك وأن تكون الأشياء الخارجية تبعاً لك أنت. كذلك أيضاً: فإذا أردت الا يرتكب عبدك أي خطأ فإنك لمجنون لأنك تريد للرذيلة ألا تكون رذيلة بل شيء آخر. أما إذا أنت أردت الا تخطيء في رغباتك، فهذا هو ما تستطيع وعلى ذلك درب نفسك على الالتفات إلى ما هو في مقدورك.

إن سيد كل منا هو ذلك الذي لديه القدرة على ما يريده كل واحد وما لا يريد من أجل أن يمنحه ما يريد أو ينتزع منه ما لا يريد. فعلى من يريد ان يكون حرّاً الا يبحث والا يهرب من طريق الأشياء التي تتوقف على الأخرين. أما غير ذلك فإنه بالضرورة الطريق إلى العبودية.

الفصل الخامس عشر:

تذكر أن عليك أن تتصرف كما لو كنت في مأدبة. فإذا ما كان الطبق الذي يلف على المائدة قريباً منك، فامدد إليه يدك وخذ منه نصيباً بالطريقة الصحيحة، أما إذا ابتعد الطبق، فلا تحاول استحضاره. ليس الطبق بعد أمامك؟ إذاً لا تلق برغبتك عليه وهو بعيد واصبر حتى يصير قريباً منك.

هكذا ينبغي أن تتصرف مع أطفالك ومع زوجتك ومع المناصب العليا ومع الثروة وستكون عندئذ جديراً بنديم للآلهة، أما إذا لم تتناول من الأطعمة التي تقدم حتى يدك وإذا احتقرتها عند ذلك فإنك لن تشارك الآلهة مائدتهم وحسب، بل وستشاركهم أيضاً في قوتهم ولأن ديو جينيز الكلبي وهيراقليطس كانا يسلكان هذا السلوك هما وأمثالهما فإنهم لهذا يسمّون عن حق بالإلهيين واستحقوا شهرتهم عن جدارة.

الفصل السادس عشر:

حينما تشاهد أحدهم يبكي لأنه حزين على فقيد له أو لأن ابنه غاب أو لأنه فقد أملاكه فاحذر أن تسيطر عليك فكرة أن تلك الأحداث التي حدثت له من الخارج شرور بل عليك أن تكون جاهزاً بتلك الفكرة إن ما يمزق قلب ذلك الرجل ليس الحدث الذي حدث (لأن شخصاً آخر لا يتمزق قلبه من نفس الحدث) بل الحكم الذي يحكم به على ذلك الحدث. ولا تتردد بالطبع في التعاطف معه بالكلمات، بل تستطيع أن تنوح معه وتبكي إذا تطلب الأمر، ولكن عليك ألا تنوح وتبكي من الداخل أيضاً.

الفصل الثامن عشر:

حينما تطلق بومة صيحتها المشؤومة لا تدع نفسك تساق وراء فكرتك: بل قم على الفور بعمل التمييز الضروري وقل لنفسك: هذه النذر كلها لا تخصني أنا نفسي، بل تخص جسدي المسكين أو أملاكي أو شهرتي أو أطفالي أو زوجتي. أما عندي أنا فإن كل النذر لهي نذر فأل. إن أنا أردت ذلك، فالواقع أنه مهما يكن ما يحدث لي فإنه يتوقف علي أنا أن استخرج منه نتائجه وأن استخدمه.

الفصل التاسع عشر:

تستطيع أن تكون منيعاً لا تقهر إن أنت ظللت مرتفعاً فوق كل صراع لا يتوقف فيه

عليك أنت أن تنتصر. وإذا كنت في حضرة رجل يكرمه الناس من كل جانب ويحتل سلطاناً عظيماً أو هو محترم بأي وجه آخر من الوجوه، فاحرص على ألا تترك نفسك لفكرتك إلى حد أن تحسده. ذلك لأنه إذا كان جوهر الخير يقوم في الأشياء التي تتوقف علينا نحن فإنه لا يكون هناك بالتالي محل للحسد ولا للغيرة كما أنك لا تريد أنت نفسك أن تكون قائداً حربياً أو ذا سلطة سياسية أو حاكماً إنما أنت تريد لنفسك أن تكون حرّاً وليس هناك إلا طريق واحد يؤدي إلى هذا الهدف احتقار الأشياء التي لا تتوقف علينا نحن أنفسنا.

الفصل العشرون:

تذكر أن مصدر إهانة ما ليس هو ذلك الذي أهان أو الذي يصفع، بل الحكم الذي به نعتقد أن هذا أو ذاك قد أهاننا فحين يجعلك أحدهم تغضب فاعلم عندها أن الذي وضعك في الغضب إنما هو رأيك أنت نفسك وعلى ذلك فاجتهد قبل أي شيء آخر في ألا تترك نفسك تسير وراء فكرتك. لأنك ما أن تكسب بعض الوقت وتؤجل حكمك لفترة ما. حتى تجد أنه من الأسهل عليك أن تسيطر على نفسك.

الفصل الواحد والعشرون:

عليك أن تضع الموت والنفي وكل ما يبدو مخيفاً نصب عينيك كل يوم والموت على الأخص. إن أنت فعلت هذا فلن يمر عليك أي خاطر واطىء ولا أية رغبة متطرفة.

الفصل الثاني والعشرون:

إن كنت على رغبة في الفلسفة فهيىء نفسك من الآن لأن يصيبك الاستهزاء وسخرية العامة وقوارص الكلم من أمثال. ها! فجأة يعود فيلسوفاً![1] و: من أين أتت له هذه النظرة المتعالية؟ أما أنت فلا تكن ذا نظرة متعالية واقصر نفسك على فعل ما يبدو لك الأفضل وأن تعتقد أن الإله قد وضعك في هذا الموضوع الذي أنت فيه. وتذكر هذا إن أنت ثبت على ما أنت فيه فإن نفس من كانوا يهزأون منك في البداية سينتهون بأن يعجبوا بك أما إن أنت جعلتهم اليد العليا فسينزل عليك هزؤهم مضاعفاً.

---

(١) يبدو أن في هذا إشارة إلى عودة ابكتيتوس نفسه إلى موطن رأسه.

الفصل الثالث والعشرون:

إن حدث يوماً أن توجهت إلى خارج نفسك لكي تستجلب إعجاب شخص ما، فاعلم أنك قد فقدت اتجاهك على طريق الحكمة. فاكتف إذاً في كل المواقف والأحيان بأن تكون فيلسوفاً. وإذا أنت أردت، فوق ذلك، أن تظهر أيضاً بأنك كذلك فاظهر بذلك أمام نفسك أنت. ففي هذا الكفاية وكثير.

الفصل الرابع والعشرون: ...

الفصل الخامس والعشرون:

هل تقدم عليك شخص آخر في مأدبة أو في إلقاء خطاب، أو في الدخول إلى أحد مجالس الدولة؟ إن كانت هذه كلها خيرات فإن عليك أن تفرح أن ذلك الشخص قد حصل عليها. أما إن كانت شروراً، فلا تحزن لأنك لم تحصل عليها. وعليك أن تتذكر أنك حين لا تبذل الجهود المطلوبة من أجل الحصول على ما لا يتوقف علينا، فإنك لا تستطيع أن تنتظر الحصول على النتائج المقابلة لتلك الجهود. فكيف يصل إلى نفس تلك النتيجة ذلك الذي لا يحوم حول باب شخص ما وذلك الذي يحوم حوله؟ وذلك الذي لا يضع نفسه في حاشية الشخص المذكور وذلك الذي يسير وراءه أينما سار؟.

وذلك الذي لا يتملقه وذلك الذي يتملقه؟ فستكون إذن ظالماً لا تعرف الشبع إن انت أردت ان تحصل على تلك الأشياء دون أن تدفع الثمن الذي به تشتري ولننظر: بم يباع الخس؟ فلنقل بقرش. فإن دفعت القرش حصلت على الخس وإن لم تدفعه لم تحصل على شيء فلا تظنن نفسك إذاً أقل حظاً من ذلك الذي حصل عليه لأنه إن كان قد حصل هو على الخس فإنك لا تزال تحتفظ أنت بقرشك الذي لم تدفع به.

وهكذا الحال مع ما كنا نتحدث بشأنه فهل لم يدعك أحد إلى مأدبة يقيمها؟ ذلك لأنك لم تؤد إليه الثمن الذي يبيع به عشاءه لأنه يبيعه بثمن التملق وبثمن الاهتمام بشخصه. فادفع إذاً الثمن المطلوب إن انت وجدت أن في ذلك نفعاً لك. اما إن اردت في نفس الوقت ألا تفرط فيما في يدك وأن تحصل كذلك على ما تشتهي. إذاً فأنت نهم وأخرق. فهل ليس لديك ما يحل محل ذلك العشاء؟ بلى لأنك لم تمتدح الشخص الذي لم تكن تريد مدحه ولأنك لم تتحمل سفاهات حراس بيته.

الفصل السادس والعشرون:

من اجل أن نعرف إرادة الطبيعة يمكن أن نبدأ من الأشياء التي لا خلاف حولها بين البشر مثلاً، حين يكسر عبد من عبيد منزل آخر كأس من شراب سيده فإننا سرعان ما نقول: هذه أشياء تحدث. اما حين يأتي الدور على كأسك أنت ويكسره عبدك فاعلم ان عليك أن تظهر نفس رد الفعل السابق كما لو كان الكاس كاس شخص آخر. طبق هذا المبدأ على حالات أهم وأهم. هل مات طفل شخص آخر أو زوجته؟ إن الجميع يقولون: هذا شأن الحياة الإنسانية أما حين يفقد الشخص نفسه أحد أقاربه فإنه سرعان ما يقول يا للمصيبة التي حلت علي. إن علينا أن نتذكر ما نحس به عند إعلان نفس الحدث الذي يصيب الآخرين.

الفصل السابع والعشرون:

لا يوجد هدف لا يمكن أن نسعى للوصول إليه. كذلك فإنه لا يوجد شر طبيعي في العالم.

الفصل الثامن والعشرون:

إن استولى أحد على جسمك فإنك سوف تستاء وتحتج ولكن ألا يتملكك الخزي من انك تلقي بخاطرك انت نفسك إلى أول من يمر إلى حد أنه إن أساء إليك بإهانة تجعل نفسك يغزوها الاضطراب والهرج؟.

الفصل التاسع والعشرون:

في كل ما تعتزم بأن تفعل أبداً بفحص السوابق واللواحق وبعد ذلك فقط ضع نفسك في العمل. وإلا فستبدأ في العمل بحماس لأنك لم تفكر في العواقب ولكنك ستنتهي، بعد ظهور بعض الصعوبات بأن تنصرف عنه انصرافاً معيباً.

فهل تريد مثلاً الانتصار في الألعاب الأولمبية؟ وإني لأود ذلك أنا نفسي وحق الآلهة، لأن هذا النصر يخلب الألباب ولكن فلتفحص أولاً السوابق واللواحق وبعد ذلك ضع نفسك في العمل فعليك ان تخضع لنظام قاس وأن تأكل ضد رغبتك وأن تصوم عن الشره وأن تراعي نظاماً صارماً في التدريب في ساعة معينة سواء كان الجو حرّاً أم برداً. وألا تتناول إذا تطلب الأمر المشروبات الكحولية ولا النبيذ باختصار ان تسلم أمرك إلى

المدرب كما تسلمه إلى الطبيب فإذا ما جاء وقت السباق أو التنافس عليك أن تصرع خصمك. بل وأن تفقد إحدى يديك أو تلوي قدمك وأن تلعق التراب وأن تتلقى على جسدك ضربات السياط أحياناً ثم بعد هذا كله قد تلحق بك الهزيمة.

فتدبر هذه الاعتبارات كلها أولاً وإن شئت بعد ذلك أن تمتهن مهنة الرياضي فافعل. وإلا فستعرف تقلب الأطفال الذين يلعبون حيناً لعبة المصارعة وحيناً لعبة مقاتلة الحيوانات ويأخذون في اللهو بالنفير وقتاً ثم يلعبون لعبة الممثلين وقتاً آخر. وهكذا ستكون أنت: رياضياً يوماً ثم مقاتلاً للحيوانات ثم معلماً للخطابة، وفي النهاية فيلسوفاً. ولكن لن يوجد في أي من هذه الأعمال ما تضع فيه نفسك كلها بل ستكون كالقرد، الذي يقلّد كل ما يراه وستنتقل من نزوة إلى أخرى. والعلة في ذلك أنك بدلاً من الحذر ودراسة مشروعك ترمي بنفسك فيه على غير استعداد متابعاً محض رغبتك الغامضة. وهكذا يريد البعض أن يصيروا فلاسفة لأنهم رأوا فيلسوفاً أو سمعوا أحدهم يتحدث كأنه ايوفراتوس الفيلسوف السوري الشهير[1] أو يكن ممن يستطيع أن يتحدث مثله؟.

أيها الرجل، افحص أولاً جوانب مشروعك ثم ادرس طبيعتك أنت نفسك ثم تساءل عما إذا كنت تستطيع القيام بالمهمة... فهل تعتقد إن أنت أردت ممارسة الفلسفة، انك ستأكل وستشرب كما يفعل الفلاسفة وأن تكون لك رغباتهم وأكدارهم؟ سيكون عليك ان تسهر الليالي وأن تتعب وأن تبتعد عن منزلك وأن يلحق بك احتقار عبد سيّىء من عبيدك. وأن يهزأ بك المارة وباختصار ان تكون لك المكانة الدنيا في أمور التشريفات والمهمات السياسية وفي المحاكم وفي أدنى الأمور. فافحص هذه النتائج. فإن أردت في مقابلها أن تغنم هدوء الأعصاب والحرية وراحة البال، فليكن وإلا فلا تقترب من طريق الفلسفة. احذر من أن تكون مثل الأطفال في لهوهم. اليوم فيلسوفاً وغداً محصّلاً للضرائب ثم معلّماً للخطابة ثم والياً من ولاة الامبراطور. إن هذه المهام لا تتوافق مع بعضها البعض.

فعليك ان تكون شخصاً واحداً لا اكثر. إما شخصاً طيّباً أو شريراً وعليك إما ان تنمي القسم السيّد من نفسك وإما الأشياء الخارجية عليك إما أن توجه اهتمامك إلى الأمور الداخلية وإما إلى الأمور الخارجية أي عليك إما أن تكون فيلسوفاً او أن تكون رجلاً من العامة.

---

(١) كان شهيراً في عصره ولكننا لا نعرف اليوم عنه شيئاً.

الفصل الثلاثون:

تتحدد الواجبات بصفة عامة بالقياس إلى العلاقات فلتأخذ مثلاً أباك، إن من المفروض عليك أن تعنى به وأن تكون له المكانة الأولى في كل شيء وأن تتحمل سبابه وضرباته، ولكنه أب شرير. فهل ربطتك الطبيعة بأب طيّب؟ إن الطبيعة ربطتك بأب وحسب إن أخي ظالم ولكن عليك أن تحترم الرباط الذي يربطك به ولا تنظر إلى ما يفعله بل إلى ما ينبغي عليك أن تفعله من أجل أن تبقي إرادتك على وفاق مع الطبيعة. لأنه لن يضرك أحد إلا إذا قبلت أنت أنه أضرّك. فسوف تضار حين ترى أنك قد لحق بك الضرر. فطبق إذاً نفس المبدأ على جارك وعلى مواطنك وعلى الحاكم وسوف تكتشف أين هو واجبك حين تتعود على النظر في العلاقات التي تربطك بهم.

الفصل الحادي والثلاثون:

ها هو أهم ما يخص التقوى[1] بإزاء الآلهة، أن تكون عندك بشأنهم آراء صائبة بأن تعتقد في وجودهم وفي أنهم يحكمون الكون بحكمة وعدل وبأن تهيء نفسك نهائياً لأن تطيعهم ولأن تخضع لكل الحوادث. ولأن تضع أمرك بمشيئتك الخالصة بين أيديهم معتبراً أن ما يحدث لك إنما هو نتيجة للحكمة الكاملة. على هذا النحو لن توجه اللوم أبداً إلى الآلهة ولن تتهمهم بأنهم يهملون أمرك. ولن تستطيع الوصول إلى هذه النتيجة إلا بأن تخلع صفة الخير والشر عن الأشياء التي لا تتوقف علينا وأن تخلعها على تلك التي تتوقف علينا. فإذا أنت اعتبرت شيئاً من النوع الأول على أنه خير أو شر فستضطر مجبراً، حين يعوزك ما تريد أو حين تقع على ما لا تريد إلى أن تلوم المسؤولين عن الكون وإلى أن تكرههم. ذلك أن كل كائن حي يميل بالطبيعة إلى الهرب مما يبدو له ضاراً هو والعلة التي تحدثه وإلى اجتنابه وإلى البحث من جهة أخرى عما يبدو له نافعاً وإلى الإعجاب به هو والعلة التي تحدثه.

وبالتالي فإنه من المستحيل على من وقع عليه الضر أن يحب ذلك الذي أضرّ به كما أنه من المستحيل أن يحب الضرر ذاته الذي وقع عليه.. فالواقع أنه توجد التقوى حيث تكون المنفعة. وبالتالي فحيثما توجه رغباتك ونفوراتك على ما ينبغي أن تكون حيثما

---

(١) هي عند الرواقية نوع من العدل، الذي هو أحد الفضائل الأربع الكبرى. وتعريف التقوى أنها العلم بعبادة الآلهة وطرق ذلك.

تكون ممارساً للتقوى. وعليك أن تتبع قوانين الوطن في أمور تحية الآلهة والأضاحي والقرابين وأن تراعي النقاء المطلوب في كل ذلك وأن تبعد عنك الكسل والإهمال وكذلك البخل ولكن على ألا ترهق مواردك.

الفصل الثاني والثلاثون:

وتذكر فيما يخص اللجوء إلى النبوءات أنك إن كنت تجهل أي حدث هو الذي سيحدث (حيث أنك تذهب إلى المتنبيء لتعرف منه ما سيحدث). فإنك على الأقل تعرف من أي طبيعة سيكون هذا الحدث مهما يكن ضئيلاً حظك من الفلسفة. فهو إذا كان ينتمي إلى نوع الأشياء التي لا تتوقف علينا فإنه بالضرورة لا هو بالخير ولا هو بالشر. لهذا فلا تحمل إلى المتنبيء لا رغبة منك ولا نفوراً ولا تقترب منه وأنت ترتعش. بل وأنت فاهم بوضوح لهذا أن كل ما سيحدث هو محايد، وهو لا يخصك بالمرة. ومهما تكن طبيعته فإنه سيكون عليك أنت أن تحسن استخدامه، دون أن يكون في مقدور أي شخص كان أن يعوقك عن ذلك.

فاقترب إذاً في ثقة من الآلهة ومن النصحاء وما أن تستقبل منه النصح فتذكر ممن أخذت النصح ومن سترفض أن تستمع إلى كلامه إن أنت تنصّت فاتجه إذاً إلى النبوءة على نحو ما أراد سقراط بصدد المسائل التي يحوم حولها الشك كاملاً وحسب وحيث لا تكون الحجة العقلية ولا أية وسيلة أخرى بذات عون لك من أجل اكتشاف ما تريد معرفته. وعلى هذا فإذا كان الأمر يخص مشاركة صديق أو الوطن مخاطر يتعرض لها هذا أو ذاك فليس هناك من داع لطلب معونة النبوءة إن كان عليك أن تفعل ذلك أم لا. لأنه إذا كان المتنبيء سوف يعلن أن النذر تنذر بالسوء، فإن هذا يعني بالطبع الموت أو فقد عضو من الجسد أو النفي. ولكن العقل يأمر، حتى في ظل هذا الإمكان بأن تعاون صديقك وبأن تشارك وطنك في الخطر الذي يتعرض له فليكن حاضراً إذاً في خاطرك دوماً صاحب النبوءة على الحقيقة أي الإله أبوللون الذي طرد من معبده ذلك الذي لم يسرع إلى نجدة صديق كان يتعرض للقتل.

الفصل الثالث والثلاثون:

حدد لنفسك ومن الآن نوعاً من الحياة ولوناً من السلوك لا تحيد عنه سواء في داخليتك أو في حضور الآخرين.

١ ـ وأول القواعد هي أن تلزم الصمت معظم الأوقات أو ألا تقول إلا الضروري وأن تقوله في كلمات قليلة.

٢ ـ وإذا حدث نادراً إن دعيت إلى الكلام فتكلم ولكن ليس بشأن أي موضوع. فلا تتكلم في موضوع معارك مقاتلي الحيوانات ولا حول سباق الخيل ولا حول الرياضيين ولا بشأن الأطعمة والمشروبات وكلها موضوعات تلوكها كل الألسن ولا على الأخص في شأن الناس من اجل أن تلوم هذا أو تمتدح ذلك أو تقارن بين اثنين.

٣ ـ بل اجتهد بكلماتك إذا استطعت أن تعيد حديث زملائك إلى موضوعات مناسبة ولكن إذا وجدت في محيط من الأجانب فالتزم جانب الصمت.

٤ ـ لا تضحك كثيراً ولا لكثير من الموضوعات ولا بغير اعتدال وتحفّظ.

٥ ـ ارفض حلف اليمين إن كان ذلك ممكناً في أي مناسبة أو على الأقل فليكن ذلك في أضيق الحدود.

٦ ـ ارفض دعوات العشاء مع الغرباء ومع غير الفلاسفة ومع ذلك فإن سنحت مناسبة يوماً، فاجتهد ألا تسلك سلوك السوقة المتبذلين. لأن عليك أن تعرف أنه إذا اتسخ جارك، فمن المحتم انك ستتسخ أنت أيضاً باحتكاكك به حتى ولو كنت نظيفاً أنت نفسك.

٧ ـ لا تهتم بأمور الجسد إلا بقدر الحاجة الضرورية سواء كان ذلك فيما يخص الغذاء أو الشراب أو الملابس أو المسكن أو الخدم. وامنع من حياتك تماماً كل ما يتجه إلى التفاخر أو إلى التخنث.

٨ ـ عليك فيما يخص ملذات الحب أن تظل بريئاً منها قبل الزواج وإذا ما اقترف المرء منها فعليه أن يكون ذلك مع من هو مسموح له بمزاولة الحب معه ولا تضايق من يزاولون لذات الحب ولا تلقِ عليهم الدروس والعظات ولا تنشر في كل مكان من جهة اخرى أنك لست ممن يمارسون الحب.

٩ ـ إن قال لك قائل إن فلاناً يقول السوء عنك فلا تدافع عن نفسك ضد أقواله، بل اجب ذلك انه يجهل اخطائي الاخرى ولهذا فهو اقتصر على تلك التي ذكرها.

١٠ ـ ليس ضرورياً أن تذهب كثيراً إلى المسرح وإن ذهبت فلا تبد مهتماً لا بشيء

إلا بنفسك أي أن تقبل أن يحدث ما يحدث وأن يعود الانتصار إلى المتصر. وبهذه الطريقة لن تجد شيئاً يقف دون مشيئتك وامتنع تماماً عن الصياح وعن الضحك على مثل أو آخر وامتنع على الأخص من مشاركة النظارة في انفعالاتهم وحين تخرج من المسرح لا تتوسع بالحديث عما حصل بكلام لا يساهم في إصلاح حالك أنت نفسك. لأن ذلك الموقف سوف يعني أن ما شاهدت أثّر فيك(١).

١١ ـ لا تذهب تلقائياً إلى المحاضرات العامة التي يلقيها هذا أو ذاك ولا تذهب بسهولة. وإذا ذهبت فاحتفظ بوقارك وبالهدوء ولكن دون أن تكون ثقيلاً على الآخرين.

١٢ ـ حين تذهب لمقابلة شخص وخاصة ممن يقال عنهم انهم من كبار القوم. فتصور ماذا سيكون فعل سقراط أو زينون الرواقي(٢) في مثل هذا الموقف ولن تحتار في كيفية اختيار الموقف المناسب في ظل مثل هذا الإمكان.

١٣ ـ حين تقوم بزيارة شخصية كبيرة، فتصور أنك قد لا تجده في منزله، أو أن البعض قد يقف دونك ورؤيته. أو أن بابه سيقفل أمامك أو انه لن يلقي إليك باهتمامه. أما إذا كان الواجب يحتم عليك رغم هذه الامكانات أن تذهب لزيارته فافعل وتحمّل ما سوف يحدث ولا تقول أبداً في نفسك: إن هذا لا جدوى منه لأن مثل ذلك الموقف سيكون من شأن رجل بغير فلسفة وتهيجه الأمور التي تحدث من الخارج.

١٤ ـ تجنّب في أحاديثك أن تشير بمناسبة وغير مناسبة وبغير اعتدال إلى أعمال قمت بها أو أخطاء تعرّضت لها. لأن السرور الذي تحس به وأنت تقص حكاية أمثال تلك الأخطاء لا يعادل السرور الذي يحس به من يستمعون إليك وأنت ترويها.

١٥ ـ وتجنّب أيضاً أن كثير الضحك لأن هذا مما ينزلق بسهولة إلى مستوى السوقية المبتذلة كما أنه يتسبب في التقليل من الاحترام الذي يكنّه لك المحيطون بك.

١٦ ـ ومن المخطر أيضاً أن تشترك في مزاح فاحش فإن حدث مثل هذا أمامك فلا تتردد حين تسنح المناسبة في أن تعنف من يقوم بذلك. أو فليظهر صمتك أو احمرار وجهك أو مظهرك الجاد أن مثل ذلك الحديث لا يعجبك.

الفصل الرابع والثلاثون:

حين تصور لنفسك فكرة للذة ما فانظر فيها كما تنظر في الأفكار الأخرى واحذر أن

---

(١) الفيلسوف لا يؤثر فيه شيء من الخارج.

(٢) وهي من نماذج الحكيم عند الرواقيين.

تسيطر عليك بل تأنَّ في تنفيذها واحصل من نفسك على بعض التأجيل ثم قارن ما بين اللحظتين: لحظة أن تستمتع بتلك اللذة ولحظة ما بعد الاستمتاع حين تتحسر وتندم وتلوم نفسك. فعارض هذا السخط بالفرحة التي كنت تحس بها إن كنت امتنعت وبالمدح الذي كنت ستكيله لنفسك. أما إن رأيت أنه من المناسب تنفيذ فكرة تلك اللذة فلا تجعل نفسك تسيطر عليها تلك الفكرة بنعومتها وبهجتها وإغرائها بل عارضها بشيء هو أفضل منها بما لا يقاس: برضا الضمير الذي ستحرزه حين تنتصر عليها.

الفصل الخامس والثلاثون:

حين تدرك أن هناك شيئاً عليك أن تفعل فافعله ولا تحاول ألا يراك أحد وأنت تفعله، حتى ولو رأى الجمهور رأياً معارضاً لما تفعل لأنك إن كنت تخطىء بفعل ذلك الفعل فإن عليك أن تهرب منه هو. ولكن إن كنت محقاً، فماذا تخشى من هؤلاء الذين سيلومونك على خطإ؟

الفصل السادس والثلاثون: ......

الفصل السابع والثلاثون:

إن قمت بشيء يفوق طاقتك فإنك لن تسيء القيام به وحسب، بل وستترك جانباً ما كنت قادراً على القيام به.

الفصل الثامن والثلاثون:

كما أنك تحاذر وأنت تتنزه من أن تمشي على الحصى أو أن تلتوي قدمك. كذلك حاذر أن تضر بالجزء السيد في نفسك إذا نحن راعينا هذا الاحتياط في فعل من أفعالنا فإننا سنقدم عليها بثقة أكبر وأكبر.

الفصل التاسع والثلاثون:

إن معيار الثروة عند كل منّا هو جسده تماماً كما أن القدم هو مقياس الحذاء. وهكذا فإذا أنت اقتصرت على جسدك فإنك ستكون مراعياً للحدود، وأما إن أنت ذهبت إلى الاهتمام بما هو أبعد منه فإنك ستنتهي بالضرورة بأن تندفع بعيداً كمن ينقلب من أعلى

المنحدر وهذا هو ما يحدث أيضاً في شأن الحذاء. فإذا أنت ذهبت إلى أبعد من حدود قدمك[1] فستجد نفسك تبحث عن الحذاء المذهب ثم الحذاء المصنوع من القطيفة ثم الحذاء المطرّز. الحق أنه ما أن يتعدى المرء المقياس حتى لا تصبح هناك أي حدود.

الفصل الأربعون:

ما أن تصل النساء إلى سن الرابعة عشرة حتى يسمون بالسيدات عند الرجال وهكذا حين يرين أنه لم يبق أمامهن إلا أن يشاركن الرجال في مخادعهم فإنهن يبدأن في التزيّن ويضعن في زينتهن كل الآمال. لذلك فإنه من الصواب أن نأخذ في اشعارهن أنه لا توجد وسيلة لأن يكن مقدرات من جانب الرجال أفضل من أن يظهرن مهذبات ومتحفظات.

الفصل الحادي والأربعون:

إنه لعلامة على طبع قليل الموهبة أن يقضي المرء وقته في العناية بجسده مثل أن ينشغل ساعات وساعات برياضته أو بطعامه أو بشرابه أو بخيله أو بأعضائه الجنسية. إن كل هذا هو مما لا ينبغي الاهتمام به إلا جانبياً أما الاهتمام الأكبر فينبغي أن ينصرف إلى العناية بالعقل.

الفصل الثاني والأربعون:

حين يخطىء بعضهم في حقك بالفعل أو بالقول فتذكر أنه يعتقد أنه من واجبه أن يفعل ذلك. فمن المستحيل عليه إذاً أن ينظر إلى الأمر من زاويتك لأنه لا يستطيع إلا أن ينظر إليه من زاويته هو. وعلى ذلك فإذا كان تقديره خاطئاً فإن الضرر يقع عليه هو حيث أنه هو الذي يخطىء فالواقع أن من يظن الخطأ في قضية عملية صحيحة فإن الضرر لا يقع على القضية بل على من يخطىء في الحكم عليها. ابتداء من هذه المبادىء ستتعلم كيف تصير رقيقاً مع من يسيء إليك. فكرر في كل مناسبة أنها فكرته هو.

الفصل الثالث والأربعون:

لكل شيء مقبضان أحدهما يسمح بحمله والآخر يحرم ذلك الحمل. فإذا كان أخوك ظالماً في حقك فلا تنظر إلى الأمر من زاوية الظلم (لأنها زاوية المقبض الذي لا

---

(١) أي أبعد من المعيار والمقياس.

يسمح بحمل أخيك بل من زاوية الأخوة والتربية المشتركة وهنا ستحمله من المقبض الذي يسمح بحمله.

الفص الرابع والأربعون:

هذه قضايا ليست صحيحة، أنا أغنى منك إذاً أنا أعلى منك وإنـي أكثر منك بلاغة إذاً أنا أعلى منك. وهذه أخرى صحيحة: أنا أغنى منك إذاً ثروتي أكبر من ثروتك وإنـي أكثر منك بلاغة إذن بلاغتي أعظم من بلاغتك. أما أنت نفسك فلا أنت ثروة ولا أنت بلاغة.

الفصل الخامس والأربعون:

هل تعرف شخصاً يذهب إلى الحمام مبكراً؟ لا تقل: هذا سيّء بل قل: هذا مبكّر، وهل تعرف آخر يشرب كثيراً من النبيذ؟ لا تقل: هذا سيّء، بل قل: هذا كثير ذلك لأنه كيف يتأتى لك، قبل أن تعرف أسبابه ودوافعه، أن تحكم بأن ما يفعله سيّء؟ بهذه الطريقة لن يحدث لك أن تكون أفكاراً واضحة عن بعض الأشياء، وأن توافق في نفس الوقت على أفكار أخرى[1].

الفصل السادس والأربعون:

لا تقل على أي الأحوال عن نفسك إنك فيلسوف ولا تنطلق في الحديث عن مبادىء الفلسفة أمام غير الفلاسفة، بل أسلك على ما تقضيَ به المبادىء فإذا كنت في مأدبة مثلاً فلا تلق خطبة عن الطريقة الصحيحة لتناول الطعام، بل تناول طعامك على ما ينبغي. وتذكر أن سقراط نجح في ألا يعرض على الإطلاق علمه إلى حد أن الناس كانوا يأتون إليه لكي يقدمهم إلى الفلاسفة الذين كان سقراط يقود أولئك الناس إليهم. حيث أنه كان يتحمل أن يمر الناس عليه دون أن يدركوا أنه فيلسوف.

وإذا حدث وتناول الحديث مع العامة غير الفلاسفة موضوعاً فلسفياً، فاصمت أغلب الوقت لأنه يمكن إن أنت تكلّمت أن تتقيء على الفور ما لم تهضمه من المبادىء. أما إذا قال لك قائل إنك لا تعرف شيئاً دون أن يجرحك هذا القول عندها اعلم أنك بدأت تكون

(١) لأنه لا تنبغي الموافقة إلا على الأفكار الواضحة.

فيلسوفاً. ألا فانظر إلى الشياه: إنها لا تظهر للراعي كم أكلت بأن تحمل إليه العشب، بل بأن تهضم في داخلها ما أكلت من العشب، ثم تظهره من الخارج بعد ذلك صوفاً ولبناً. وهكذا أنت، لا تظهر للعامة مبادئك الفلسفية، بل اظهر لهم السلوك والأفعال التي تقوم على تلك المبادىء حين تكون قد هضمتها، فأحسنت الهضم.

الفصل السابع والأربعون:

حين تكون قد نظمت أمر جسدك بأقل ما يمكن من الجهد، فلا تتفاخر بذلك. وإذا كنت تشرب الماء فلا تقل في كل مناسبة أنك تشرب الماء. وإذا أردت التمرس على تحمل الألم، فافعل ذلك لنفسك أنت. وليس للغرباء. ولا تعانق التماثيل، وحين تشعر بالعطش قوياً، فتناول ماء عذباً ثم القه على الفور دون أن تقول شيئاً لأحد.

الفصل الثامن والأربعون:

علامة سلوك الرجل العامي وطبعه! أنه لا ينتظر من ذاته أبداً النفع أو الضر، بل من الأشياء الخارجية وعلامة سلوك الفيلسوف وطبعه! أنه ينتظر كل نفع وكل ضر من ذاته هو.

من علامات من يكون على طريق التقدم في الحكمة أنه لا يلوم أحداً، ولا يمدح أحداً، ولا يشكو من أحد. ولا يتهم أحداً. ولا يتحدث عن نفسه كما لو كان شخصاً مهماً أو كان يعرف شيئاً وحين يلتقي بعقبة أو مانع، فإنه لا يتهم إلا نفسه. وإذا مدحه مادح، فإنه يسخر في قرارة نفسه من المداهن. وإذا لامه أحد لم يدافع عن نفسه. وهو يمشي على طريقة من يقضي فترة النقاهة منتبهاً إلى ألا ينتزع من مكانه شيئاً كان قد ثبت فيه. طالما أنه لم يصل إلى درجة الصلابة في المذهب. إن الفيلسوف هو الذي انتزع من نفسه كل رغبة. أما النفور، فإنه لا يحتفظ به إلا بإزاء الأشياء المعارضة للطبيعة ضمن تلك التي تتوقف علينا أما الميل فإنه يستخدمه بمرونة بإزاء كل الأشياء وإذا ظن أحد أنه معتوه أو جاهل ما اهتم بهذا وفي كلمة واحدة: الفيلسوف يحذر من نفسه حذره من عدو ينصب له الفخاخ.

الفصل التاسع والأربعون:

إذا تفاخر رجل بأنه قادر على فهم كتب كريسيبوس وعلى شرحها، فقل في نفسك لو أن كريسيبوس لم يكتب كتباً غامضة، لما تفاخر هذا بشيء. وأما أنا، فماذا أريد؟ أريد

أن أفهم الطبيعة وأن أتبعها. لذلك فإني أبحث عن ذلك الذي يفسّر الطبيعة، وحيث اني سمعت أن كريسيبوس فعل هذا، فإني أبحث عمّن يفسّرها. حتى هنا ولا يوجد مدعاة للتفاخر. ولكن حين أجد من يفسّرها يكون باقياً على أن أنفذ عملياً قواعد كريسيبوس. وهذا هو الشيء الوحيد المجيد الذي يكون مدعاة للفخر. أما إذا كنت أعجب التفسير ذاته فأي معنى لهذا سوى أنني جعلت من نفسي نحوياً بدل أن أكون فيلسوفاً؟ مع هذا الفرق مع ذلك: انني بدلاً من تفسير هوميروس فإني أفسر كريسيبوس فإني أحمرّ خجلاً إذا لم أكن قادراً على القيام بسلوك يشبه تعاليمه ويتفق معها.

الفصل الخمسون:

اتبع تعاليم الفلسفة اتباعك للقوانين التي تقع في العقوق والكفر إن أنت لم تتبعها. ولا تلق بالاً إلى ما يمكن أن يقال عنك، لأن ذلك لا يخصك في شيء.

الفصل الحادي والخمسون:

حتام تظل تؤجل لحظة قرارك بأنك جدير بأعظم الخيرات وأنك لن تخالف أوامر العقل مطلقاً؟ لقد تلقيت وديعة عندك مبادىء الفلسفة والتي كان ينبغي عليك أن تتعهد بوضعها موضع التطبيق وقد تعهدت بذلك. فأي أستاذ تنتظر إذاً من أجل أن توكل إليه العناية بإصلاحك الأخلاقي؟ .

إنك لم تعد مراهقاً، بل ها أنت رجل مكتمل فإذا أنت سرت في طريق الإهمال والتكاسل وإذا ما استمررت تعطي لنفسك المهلة بعد الأخرى وإذا أرجأت يوماً بعد آخر اللحظة المطلوبة لأن تهتم بذاتك عند ذلك لن تحقق أي تقدم بدون أن تحس وستعبر حياتك وموتك وأنت جاهل بطريق الحكمة.

فقرّر إذاً من هذه اللحظة أنك جدير بالحياة حياة الرجل البالغ وحياة الرجل الذي يتقدم وليكن كل ما يبدو بوضوح أنه الأفضل قانوناً لك لا تخالفه ولتحمل الحياة لك تعباً أو فرحاً مجداً أو انزواء ولكن تذكّر في كل الأحوال أن هذه هي ساعة المعركة وأن الألعاب الأولمبية قد افتتحت وأنه لم يبق هناك وسيلة لأن ترجىء القرار وأن يوماً واحداً أو عملاً واحداً قد يحسم نهاية الأمل في تقدمك أو إنقاذك.

وهكذا كيف أصبح سقراط سقراطاً: لم يتوقف وسط كل ما حملته إليه الحياة عن

الانتباه إلى شيء واحد وواحد فقط: العقل[1]. أما أنت، وأنت لست بعد سقراطاً، الا أن عليك أن تعيش كما لو كنت تريد أن تصير سقراطاً.

الفصل الثاني والخمسون:

أول أقسام الفلسفة وأكثرها ضرورة، هو ذلك القسم الذي يتناول وضع المبادىء موضع التطبيق. مثلاً: لا تكذب. القسم الثاني هو ذلك الذي يتناول البراهين، مثلاً: ما هو الأساس الذي يقوم عليه تحريم الكذب؟ القسم الثالث هو ذلك الذي يؤسس البراهين ويرتب علاقاتها مثلاً: ما هو الأساس الذي يجعلنا نقول أن هذا برهان؟ وما هو البرهان؟ وما هي النتيجة؟ وما هو التعارض وما هو الصحيح؟ وما الخطأ؟.

وهكذا، فإن القسم الثالث من أقسام الفلسفة يستمد ضرورته من القسم الثاني وهذا القسم الثاني يستمد ضرورته من الأول، فالقسم الأكثر ضرورة والذي ينبغي أن نتوقف عنده هو القسم الأول. أما نحن فإننا نسير في الطريق العكسي، حيث أننا نبقى طويلاً مع القسم الثالث الذي نبذل فيه كل جهدنا. ولا نهتم الآن بالقسم الأول مطلقاً. والنتيجة أننا نكذب ولكن البرهان على أنه لا ينبغي الكذب هو في متناول أيدينا.

الفصل الثالث والخمسون:

احتفظ بهذه الخاطرات في فكرك لتكون جاهزة لتتذكرها في كل مناسبة!.

١ ـ خذ بيدي أنت زيوس وخذي بيدي أنت أيضاً ايتها الأقدار.

إلى حيث قدرت لي يوماً أن يكون ذلك مكاني. ولك سأتبع الطريق بغير تردد، حتى ولو لم اكن اود ذلك. واني لأسير على طريق الأقدار حتى ولو صرت شريراً ينكر الأقدار.

٢ ـ كل من يخضع عن طيب نفس للقضاء والقدر هو حكيم في نظرنا. وهو يعرف الأمور الإلهية[2].

٣ ـ إن كانت هذه إرادة، يا أقريطون، ألا فلتنفذ إرادتهم[3].

---

(١) راجع محاورة الدفاع لأفلاطون.

(٢) من مسرحية للشاعر اليوناني يوربيديس المعاصر لسقراط.

(٣) من أقوال سقراط في محاورة أقريطون لأفلاطون ٤٣د.

٤ ـ إن أنيتوس ومليتوس قد يستطيعان قتلي ولكنهما لا يستطيعان إلحاق الضرر بي[1]

١٥٩ ـ نصوص من أفلوطين

أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠ ميلادية) هو آخر الفلاسفة اليونان العظام. وقد ولد في إقليم أسيوط بمصر ولا نعرف إن كان من أصل مصري أم من أصل يوناني وإن كانت بعض الشواهد (أهمها تلعثمه في نطق بعض الحروف اليونانية وأخطاء في المفردات اليونانية) قد تدل على الفرض الأول. ولكنه على أي حال قد تلقى تعليماً يونانياً في موطنه الأصلي، ثم في الإسكندرية عاصمة الثقافة اليونانية في مصر. ثم سافر في بلاد الفرس، ثم استقر به المقام في روما حيث عاش مكرّماً واتخذه الأباطرة الرومان ناصحاً لهم، أي مستشاراً أخلاقياً.

وأهم ما ينبغي أن نلاحظه في النصين التاليين هو ارتباطهما المباشر بمحاورات أفلاطون وبفلسفته والإشارات الكثيرة الضمنية خاصة إلى أرسطو وإلى الرواقيين. وجو النصّين هو جو المناقشة الشفهية، لأن تاسوعات أفلوطين ليست مؤلفاً مكتوباً، بل هي تسجيل قام به بعض تلامذته للأحاديث التي كان يلقيها عليهم. وقد قسموها إلى ستّ مجموعات في كل مجموعة تسعة فصول ومن هنا تسمية التاسوعات وكانت بداية أفلوطين عادة هي نص من أفلاطون يبدأ منه ولكنه عن طريقه يصل إلى عرض آرائه الخاصة وقد لا تظهر هذه الآراء في النصّين اللذين سندرسهما. لأنهما ينتميان إلى فترة مبكّرة من فلسفة أفلوطين. ويهمنا أن نلاحظ أهم الأفكار التي نجدها عند أفلوطين وأفلاطون معاً، ومنها: فكرة النفس الحبيسة في الجسد وفكرة العالمين العقلي والحسّي وفكرة الدرجات المتوسطة بين العالمين وفكرة المشاركة بين المحسوس والمعقول وفكرة الكل والجزء وفكرة ما بذاته وما بغيره وفكرة البساطة والتركيب وفكرة الثنائية بين النفس والجسد والمعقول والمحسوس. وعلينا أن نلاحظ أن الخير الذي يتحدث عنه أفلوطين يقصد به أحياناً المبدأ الأول الذي لا يمكن التعبير والذي يسميه أحياناً الواحد.

---

(١) من أقوال سقراط في محاورة الدفاع لأفلاطون ٣٠ جـ د.

١٦٠ ـ أفلوطين
في الجدل (الديالكتيك)

(الفصل الثالث من التاسوعة الأولى):

١ ـ ما هو الفن، وما هو المنهج وما هي الطريقة التي تقودنا إلى حيث نريد أن نذهب؟ ولكن أين نريد أن نذهب؟ إننا نريد أن نذهب إلى الخير وإلى المبدأ الأول. هذا هو ما نرى أنه قد تم الاتفاق عليه وبرهن عليه بألف برهان. وهذه البراهين ذاتها هي وسائل للصعود إلى الخير وإلى المبدإ الأول.

من ينبغي أن يكون له أن يتم هذا الصعود؟ هل هو كما قيل ذلك الذي كان قد شاهد كل الموجودات أو العدد الأغلب منها (في حياة سابقة)؟[1] وهو الذي عند ولادته البشرية يدخل في بذرة رجل سيصير فيلسوفاً مغرماً بالجمال أو الموسيقي أو المحب؟ نعم إن الفيلسوف وصديق الموسيقى والمحب ينبغي أن يكونوا من يصعدون إلى الخير وإلى المبدأ الأول.

ولكن على أي نحو؟ هل ينبغي أن يتبعوا جميعاً نفس الطريقة، أم سيكون لكل منهم طريقة خاصة في الصعود؟ إن هناك طريقين لهؤلاء الذين يصعدون ويعلون إلى العالم الأعلى: الطريق الأول هو الذي يبدأ من العالم السفلي والطريق الثاني هو طريق هؤلاء الذين وصلوا بالفعل إلى العالم المعقول وثبتوا أقدامهم فيه على نحو ما، وهؤلاء ينبغي أن يتقدموا حتى يصلوا إلى الحد الأعلى للعالم المعقول وستنتهي رحلتهم حين يصلون إلى قمة المعقول. ولكن لنترك هذا الطريق الثاني ولنحاول الحديث عن الصعود إلى العالم المعقول.

ولنميز أولاً بين الأشخاص الذين تحدثنا عنهم ولنبدأ بالموسيقى لنقول ما طبيعته. إن الجمال يؤثّر فيه ويحركه ويهيّجه وحيث انه غير قادر على التحرك من ذاته، فإنه يتأثر بأول الانطباعات التي تأتي عليه. ولما كان رجلاً قلقاً وحساساً لأقل ضوضاء فإنه حساس لكل الأصوات ولجمالها. وفي الأغاني يتجنّب كل نشاز وكل تنافر وفي الايقاعات يبحث عن المقياس وعن المناسب وعليه بعد الأصوات والايقاعات والأشكال المحسوسة أن يفصل المادة التي تحققت فيها الايقاعات والتناسبات ليصل إلى إدراك تلك العلاقات الجميلة في

---

(١) إشارة إلى نظرية التذكر عند أفلاطون.

ذاتها وينبغي عليه أن يعلم أن الأشياء التي تحرّكه بهجة إنما هي موجـودات عقلية أي الانـسجام العقلي والجمال الذي في الانـسجام والجمال في ذاته وليس هذا الشيء الجميل المحدد أو ذاك. وعليه أن يستخدم حججاً فلسفية تؤدي به إلى الاعتقاد في حقائق هو حائز عليها بدون أن يدري. وسنرى في مرة أخرى طبيعة هذه الحجج.

٢ ـ ويمكن للموسيقي أن يتحول إلى محب وبعد هذا التحول يمكن أن يبقى على المستوى الذي وصل إليه أو أن يتعداه إلى مستوى أعلى. أما المحب فإنه يحتفظ ببعض الذكريات عن الجمال (من حياته السابقة قبل الحلول في البدن) ولكنه غير قادر على إدراك ماهيته بعد أن انفصل عنه. فينبغي له أن يدرك الجمال المحسوس حتى يتأثر وتتحرك شجونه. وينبغي عليه أن يتعلم الا يتجاوز الحدود في إعجابه بجسد واحد بل عليه أن يفكر في كل الأجسام الجميلة بأن يتعلم أن الجمال الذي هو هو في كل الأجسام الجميلة مختلف مع ذلك عن تلك الأجسام وأن ذلك الجمال يأتي إلى الأجسام من خارجها وأنه يظهر على نحو أوضح وأوضح في موجودات من نوع مختلف عن الأجسام، مثل الاهتمامات الجميلة والقوانين الجميلة. وهكذا يتدرب المحب على أن يبحث عن موضوع حبه في موجودات غير جسمية، فيرى جمال الفنون وجمال العلوم وجمال الفضائل. ثم ينبغي بعد ذلك أن يرى أن الجمال وحدة واحدة متّحدة وأن يرى كيف ينشأ. وبعد ذلك وبالتدريج يصعد من الفضائل إلى العقل وإلى الوجود. وحين يصل إلى هذا المستوى، ينبغي عليه أن يتبع الطريق الأعلى.

٣ ـ أما الفيلسوف فإنه بطبعه ميّال إلى الصعود وكأن له أجنحة يطير بها وليست به حاجة، مثل حاجة الموسيقي والمحب إلى أن ينفصل عن العالم المحسوس لأنه مع وجوده في هذا العالم يتحرك في إطار الأعالي. ولكن حركته قد لا تكون مؤكدة لذلك فإنه لا يحتاج إلا إلى قائد يقوده ويريه الطريق ويهديه، لأنه قد انفصل عن الأشياء المحسوسة ومنذ وقت طويل إبان مراحل تعليمه. لذلك ينبغي أن تقدم إليه العلوم من أجل أن يتعود على فكرة الموجودات غير المحسوسة وأن تتمكن منه هذه الفكرة (وهو سيتلقاها بسهولة لأنه محب للمعرفة). وحيث إنه فاضل بطبعه فإن قائده سيرفع من فضيلته إلى أعلى درجاتها. وبعد تعلم العلوم ينبغي أن يتعلم حجج الديالكتيك وأن يصير ممارساً للجدل الديالكتيكي.

٤ ـ فما هو ذلك الجدل الذي ينبغي أن يتعلمه الموسيقي والمحب أيضاً؟ إنه العلم

الذي يجعل المرء قادراً على أن يعرف بالقول طبيعة أي موضوع وفيم يختلف عن الموضوعات الأخرى وفيم يتفق وفي أي نوع يوضع وهو أيضاً الذي يحدد إذاً الوجود من صفات ذلك الموضوع أم لا. والذي يحدد عدد موجودات نوع معين وعدد تلك التي لا تنتمي إلى هذا النوع بل تختلف عنه. ويتناول الجدل أيضاً طبيعة الخير وضدّه وسائر الأنواع التي تدخل في نوع الخير ونوع ضده. والجدل يقوم بتعريف الخالد والفاني، وهو يسير على طريقة العلم وليس على طريقة الظنّ. وهو يوقف توهان المرء بين الأشياء الحسّية ويثبت نظره على المعقولات ويوقف نشاطه عليها وهو يبتعد عن الكذب ويعزي نفسنا كما قال أفلاطون في سهل الحقيقة ويستخدم الجدل منهج القسمة الأفلاطوني من أجل تمييز أنواع جنس ما ومن أجل التعريف ومن أجل الوصول إلى الأجناس الأولى وهو يقوم عن طريق الفكر بتكوين أخلاط مركبة من تلك الأجناس، حتى ينتهي من السياحة في كامل العالم المعقول. ثم يستخدم منهجاً آخر هو منهج التحليل من أجل الرجوع إلى المبدأ. وهنا ينتهي الجدل إلى السكون ويظل ساكناً طالما كان في العالم المعقول ويتوقف عن البحوث والاستطلاع ويتجمع في ذاته كوحدة واحدة ومن علياته هذه ينظر الجدل إلى المنطق الذي يعالج القضايا والأقيسة ويترك هذه الموضوعات للمنطق كما يترك البعض فن تعلم الكتابة لآخرين وبطبيعة الحال فإن بعض ألوان الحجج المنطقية يحتاج إليها الجدل بالضرورة وقبل القيام بعمله الخاص. ويقوم الجدل بفحص هذه الأشكال المنطقية وغيرها ليحكم بأن بعضها نافع وأن البعض الآخر لا حاجة إليه وأنه لا ينفع إلا في الكتب المتخصصة التي تبحث في تفاصيل المشكلات المنطقية.

٥ ـ من أين يستمد الجدل مبادئه؟ إن العقل هو الذي يقدم المبادىء الواضحة على شريطة أن تكون النفس قادرة على استقبالها وينتج عن ذلك العمليات المنهجية التي أشرنا إليها فالنفس تركب وتجمع وتقسم، حتى تصل إلى الفهم الكامل. ويقول أفلاطون إن الجدل هو أخلص ما في العقل وما في المعرفة وحيث إنه أثمن ملكاتنا فإن موضوعه بالتالي هو الوجود وهو الحقيقة الأعلى أي معرفة الوجود وتعقل ما هو وراء الوجود حقاً إن الفلسفة هي أثمن أنواع المعارف ولكن الجدل هو والفلسفة شيء واحد أو هو على الأقل أهم أجزائها. ويجب علينا ألا نعتقد أنه مجرد وسيلة من وسائل الفلسفة وأنه مجرد مجموعة من النظريات والقواعد كلا إن موضوعه هو الحقائق وهو يدرس الموجودات وهو حائز على منهج من أجل الوصول حتى الموجودات كما أنه حائز على النظريات وعلى الحقائق ذاتها.

وهو لا يعرف الخطأ ولا السفسطة اللهم إلا بطريق العرض وحين يرتكب علم آخر خطأ أو سفسطة فإن الجدل يعرف أنها أشياء خارجية عليه. وهو يعلم ما الخطأ عن طريق الحقيقة التي هي عنده هو، وذلك حين تتقدم إليه قضية معارضة لقواعد الحقيقة والجدل يجهل نظرية القضايا لأن القضايا بالنسبة إليه كالحروف بالنسبة إلى الكلمات ولكن حيث إنه يعرف الحقيقة، فإنه يدري ما تعنيه كلمة قضية كما أنه يعرف بصفة عامة عمليات النفس في المعرفة والقياس من أمثال القضية الموجبة والسالبة وقاعدة من ينكر النتيجة يعترف بضد المقدمة وغير ذلك من القواعد والجدل يعرف إذا كانت الحدود مختلفة أم متساوية ولكنه يجوز كل تلك المعارف بشكل مباشر عل نحو طريقة إدراك الإحساس للأشياء وهو يترك للمهتمين بالمسائل المنطقية بحث تفاصيلها في تدقيق.

وهكذا فإن الجدل جزء من الفلسفة وهو أهم أجزائها ولكن للفلسفة أجزاء أخرى فهي تدرس الطبيعة بمعرفة الجدل وعلى الرغم من أن علم الحساب والفنون الأخرى تستخدم الجدل إلا أن علم الطبيعة هو أقرب منها إليه وتستخدمه أكثر منها كذلك فإن الفلسفة تدرس الأخلاق بالاعتماد أيضاً على الجدل، وتضيف عليه العادات الحسنة والتدريبات التي تنتج تلك العادات. أما العادات العقلية فإنها تستمد طبيعتها الخاصة من ذلك الأصل الجدلي وعلى الرغم من أنها تلتصق بالمادة إلا أنها تحتفظ بكثير من خصائص الجدل...

ونتساءل هل من الممكن أن توجد الفضائل الدنيا دون الجدل والحكمة الفلسفية؟ نعم بغير شك ولكنها تكون حينئذ ناقصة ومعوجة ومن جهة أخرى هل من الممكن أن يصير المرء حكيماً وجدلياً بدون تلك الفضائل؟ كلا، هذا غير ممكن لأنها تنمو قبل الحكمة أو في نفس الوقت معها...

١٦١ ـ أفلوطين في الجمال

(الفصل السادس من التاسوعة الأولى):

١ ـ يوجد الجمال في النظر على الأخص وهو يوجد أيضاً في السمع وفي تركيب العبارات وفي الموسيقى من كل نوع لأن الايقاعات جميلة وهناك أيضاً إذا صعدنا من الإحساسات إلى ميدان أعلى هناك اهتمامات وأعمال وحالات جميلة كما أن هناك جمال العلوم والفضائل.

هل هناك جمال سابق على ذلك الجمال؟ هذا ما سوف تحدده مناقشتنا للموضوع. فما الذي يجعل النظر يدرك الجمال في الأجسام وما الذي يجعل السمع يدرك الجمال في الأصوات؟ ولم كان كل ما يتعلق مباشرة بالنفس جميلاً؟ وهل كل الأشياء الجميلة جميلة بنفس النوع من الجمال؟ أم أن جمال الأجسام مختلف عن الجمال الذي في الموجودات الأخرى وما هي أنواع الجمال تلك أو ما هو الجمال؟ إن بعض الموجودات مثل الأجسام جميلة ولكن ليس بحسب جوهرها ذاته بل بالمشاركة.

وهناك موجودات أخرى جميلة في ذاتها وبحسب طبيعتها مثل الفضيلة. فمن الظاهر أن نفس الأجسام تكون حيناً جميلة وحيناً بغير جمال كما لو أن وجود الجسم مختلف عن وجود الجمال. فما هو ذلك الجمال الحاضر في الأجسام؟ هذا هو أول ما ينبغي أن يكون موضوعاً للبحث. فما الذي يحول أنظار المشاهدين ويجذبها ويجعلهم يحسّون بالبهجة أثناء النظر؟ إذا نحن اكتشفنا جمال الأجسام هذا، فربما استطعنا أن نستخدمه كأنه سلم لتأمل ألوان الجمال الأخرى.

يتفق كل الناس على التقريب على أن الجمال المحسوس هو تناسب بين الأجزاء بعضها البعض وبينها وبين الكل الذي تنتمي إليه. إن الجمال في الموجودات وفي كل شيء هو في تناسبها وفي احترامها للحد والمعيار. وفي نظر من يرى هذا فإن الكائن الجميل لن يكون بسيطاً، بل سيكون بالضرورة كائناً مركباً وحسب كذلك فإن كل هذا الكائن سيكون جميلاً. كما أن أجزاءه لن يكون كل منها جميلاً بذاته بل سيكون جميلاً بتداخله ليكون الكل الذي تتكون منه الأجزاء جميلاً ولكن إذا كان الكل جميلاً أفلن يكون ضرورياً أن أجزاءه جميلة هي الأخرى؟ فالمقطوع به أن الشيء الجميل لا يتكون من أجزاء قبيحة وكل ما يحتويه هو جميل.

كذلك وبحسب ذلك الرأي فإن الألوان الجميلة كضوء الشمس ستكون خارج الجمال لأنها بسيطة غير مركبة ولأنها لا تستمد جمالها من تناسب الأجزاء وكيف سيكون الذهب جميلاً إذا أخذنا بذلك الرأي؟ وما الذي سيجعل البرق في الليل جميلاً؟ وكذلك الحال من الأصوات فلن يكون هناك جمال للصوت البسيط غير المركب ومع ذلك فيغلب أن تكون الأصوات التي هي أجزاء لكل جميل يغلب أن يكون كل منها جميلاً على حدة وحين نرى نفس الوجه الذي يحتفظ بنفس التناسبات فإننا نراه حيناً قبيحاً وحيناً جميلاً أليس لنا أن نقول إذاً إن الجمال الذي في تلك التناسبات هو شيء مختلف عنها وإن الوجه المتناسب جميل بشيء يختلف عن ذلك التناسب؟.

وإذا انتقلنا الآن إلى الاهتمامات الجميلة والخطب الجميلة فإن البعض يريد أن يرى في التناسب علة هذا الجمال هو الآخر، فكيف سيجدون التناسب في الاهتمامات الجميلة وفي القوانين وفي المعارف وفي العلوم؟ يقولون إن النظريات الهندسية تناسب وتتناظر مع بعضها البعض، فما معنى هذا؟ هل معناه أنها تتفق مع بعضها البعض وتتوافق؟ ولكن هناك إتفاقاً وتوافقاً عند الشرير فقوله: إن الاعتدال بلاهة، هو على اتفاق مع قول آخر: إن العدالة سذاجة كريمة. فبين هذين القولين هناك تقابل وتوافق. وللنظر في الفضيلة التي هي جمال للنفس والتي هي جمال بحق.

وبمعنى أكثر حقيقة من أنواع الجمال التي كنّا نتحدث عنها: بأي معنى سيكون في الفضيلة أجزاء متناظرة ومتناسبة؟ كلا، لا يوجد في الفضيلة أجزاء متناظرة، على طريقة تناظر الأحجام أو الأعداد وذلك مهما يكن صحيحاً القول بأن النفس فيها أجزاء متعددة لأن السؤال هو: ما هي العلاقة التي توضع فيها تركيبة الأجزاء التي تتكون منها النفس أو النظريات العلمية أو خليطها؟ وفيم سيقوم جمال العقل الذي هو كائن منفصل؟.

٢ ـ فلنعد إذاً إلى البداية ولنبدأ بتحديد طبيعة الجمال الذي في الأجسام. إنه كيفية تصبح محسوسة منذ أول انطباع والذي يحكم به هو ذكاء النفس، فهي التي تدرك ذلك الجمال وهي التي تتلقاه، وهي التي تتوافق معه على نحو ما. أما حين يأتي إلى النفس انطباع بالقبح، فإنها تهتاج وهي ترفضه وتدفعه عنها باعتباره أمراً غير متناسق وغريب عليها.

فنحن نقول إذاً إن النفس باعتبار هي ما هي وإنها قريبة كل القرب من الجوهر الحقيقي الذي هو أعلى منها. نقول إن النفس تبتهج حين تكون في حضرة الموجودات التي من نوعها أو في حضرة آثار تلك الموجودات. وهي تدهش حين تراها ثم تأخذها إلى ذاتها وتتذكر ما كانت عليه وما ينتمي إليها.

فما هو وجه الشبه إذاً بين الجمال الذي ينتمي إلى العالم العلوي والجمال الذي من هنا؟ إن كان هناك شبه فسيكونان متشابهين ولكن كيف يكون هذا وذاك معاً جمالاً؟ إننا نجيب على ذلك بأن السبب هو أنهما يشاركان في مثال. فكل شيء خال من الصورة ويكون مهيئاً لاستقبال صورة ومثال يبقى قبيحاً وغريباً عن العقل الإلهي طالما أنه لم يشارك لا في عقل ولا في صورة وهذا هو القبح المطلق وقبيح أيضاً كل ما لا تسيطر عليه صورة ولا يسيطر عليه عقل لأن مادته لم تقبل تماماً تشكيلها بحسب المثال. وهكذا فإن المثال

يقترب وهو الذي ينظم الأجزاء المتعددة التي تكون موجوداً ما بأن يجعلها تتداخل في بعضها البعض، ليجعلهاتصير كلاً متوافقاً ويخلق بهذا الوحدة فيها بأن يجعل تلك الأجزاء تتوافق فيما بينها لأن المثال نفسه واحد ولأن الموجود غير المشكل ينبغي أن يكون واحداً بقدر استطاعة شيء مكون من أجزاء أن يكون واحداً.

وهكذا فإن الجمال يسكن في ذلك الموجود حين يتصف بصفة الوحدة وينتقل الجمال إلى كل أجزائه وإليه ككل. ولكن حين يدخل الجمال على موجود واحد ومتجانس فإنه يعطي نفس الجمال للكل أيضاً فكأن هناك قوة طبيعية تسلك في فعلها كما يسلك الفن وهي تهب الجمال في الحالة الأولى لمنزل بأسره ولأجزائه. وتهبه في الحالة الثانية لحجر واحد. وهكذا فإن جمال الجسم مصدره هو الاشتراك في عقل يأتي من لدن الآلهة.

٣ ـ لهذا الجمال ملكة في النفس تقابله وهي التي تتعرف عليه وهذه الملكة هي الأقدر على الحكم على ما يتعلق بها حتى ولو شاركت باقي قوى النفس في إصدار الحكم. وربما تصدر النفس حكماً هي الأخرى لأنها تتوافق مع الفكرة أو المثال الذي فيها والذي تستخدمه استخدامنا للمسطرة التي بها نحكم بها على مدى استقامة الخطوط. ولكن كيف يتفق الجمال الجسمي مع جمال هو سابق على الجسم؟ إن الأمر هنا كأمر المهندس الذي وافق بين المنزل الفعلي والفكرة الداخلية عن المنزل ويحكم بأن ذلك المنزل جميل. فالواقع إننا إذا غضضنا النظر عن الأحجار فإن الوجود الخارجي للمنزل ما هو إلا الفكرة الداخلية عنه وقد انقسمت بحسب الكميات الخارجية للمادة وهي التي تظهر كيانها الموحد الذي لا ينقسم في تلك الهيئة المتعددة.

وعلى هذا فحين يدرك المرء في الأجسام فكرة أو مثالاً هو الذي يحكم الطبيعة غير المشكلة والمعارضة للمثال ويسيطر عليها وحين يدرك صورة تتبلور وتتميز حين تخضع لنفسها صوراً أخرى هنا يدرك المرء دفعة واحدة التعدد المتنوع من ناحية ثم يرجعه إلى الوحدة الداخلية التي لا تنقسم من جهة أخرى أي اننا نضفي عليه الاتفاق والتوافق والترابط الداخلي مع تلك الوحدة الداخلية. كذلك الحال أيضاً حين يدرك الرجل الخير رقة شاب على أنها أثر للفضيلة يتوافق مع الفضيلة الحقة الداخلية.

أما جمال اللون البسيط الخالص فإنه يأتيه من صورة تسيطر على غموض المادة ومن حضور ضوء غير جسمي هو عقل وفكرة وينتج عن هذا أن من بين كل الأجسام نجد أن

النار جميلة في ذاتها[1] وهي تصل بين كل العناصر الأخرى إلى مرتبة الفكرة والمثال لأنها أعلى من كل العناصر من حيث مكانها، وأكثر خفة من كل الأجسام لأنها تقترب من الكائنات اللاجسمية وهي منفردة ولا تستقبل في ذاتها العناصر الأخرى بينما تستقبلها العناصر الأخرى حيث إن تلك العناصر يمكن أن تسخن بينما لا يمكن للنار أن تبرد النار حتى التي تحوز من البداية كل الألوان وبها تستقبل الأشياء الأخرى الصورة واللون والنار تضيء وتلمع لأنها فكرة. أما الأشياء الأدنى منها والتي تتوارى بسبب تألق نورها فإنها لا تعود جميلة لأنها لا تشارك في فكرة اللون الكلية.

إن الانسجامات الموسيقية غير المدركة بالحواس هي التي تصنع الانسجامات المحسوسة وعن طريق تلك الانسجامات الأولى تصبح النفس قادرة على إدراك جمال الانسجامات المحسوسة بفضل الوحدة والذاتية التي تدخلها على موضوع مختلف عنها وينتج عن ذلك أن التآلفات المحسوسة تقاس بالأعداد التي تكون في نسب معينة غير متروكة للمصادفة بل في نسب خاضعة لفعل الصورة التي تقوم بالتشكيل وتتحكم فيه وحدها.

لقد تحدثت فيما سبق بما فيه الكفاية عن ألوان الجمال الحسّي وعن الخيالات والظلال التي كأنها تهرب لتأتي إلى المادة فتدخل عليها النظام والتي قد يصيبها مظهرها بالارتياع.

٤ ـ أما ألوان الجمال الأعلى التي لا يستطيع الحس أن يدركها أي تلك التي تراها النفس والتي تحكم بشأنها دون أن تلجأ إلى الحواس فإنه ينبغي علينا أن نرتفع بنظرنا إلى أعلى وأن نتأملها مهملين لوسيلة الإحساس الذي ينبغي أن يبقى في أسفل.

لا يمكن للمرء أن يحكم على الجمال المحسوس بغير أن يدرك الأشياء الجميلة بالنظر ويعتبرها جميلة كما يحدث عندما يولد شخص فاقداً للبصر مثلاً كذلك الحال مع الحكم على جمال الاهتمامات حيث لا يمكن ذلك إلا بأن يتلقى المرء ذلك الجمال في محبة وتعاطف هو وجمال العلوم وغير ذلك مما شابه فلا يمكن إدراك جمالها إلا إذا أدرك المرء كم هو جميل وجه العدل والاعتدال وإلا إذا أدرك أن لا نجم الصباح ولا نجم المساء جميلان بمثل ذلك الجمال.

---

(١) لاحظ أهمية النار عند الرواقيين.

إن المرء يدرك جمال الاهتمامات والعلوم والفضائل وغيرها مما شابه حين تكون له نفس قادرة على التأمل وحين يراها المرء يحس بالبهجة ويحس أيضاً باندهاش وارتياع أعلى في درجته من ذلك الذي أحس به في المستوى الأدنى (مستوى الجمال المحسوس) لأنه في هذه الحالة يكون بإزاء حقائق. فهذه الانفعالات هي التي ينبغي أن تظهر حين يكون المرء أمام الجمال: الذهول والدهشة الممتزجة بالبهجة والرغبة والحب والارتياع وكلها يكون مصحوباً باللذة.

ولكن من الممكن أن يحس المرء بهذه الانفعالات والنفس تحس بها بالفعل حتى بإزاء الأشياء غير المرئية. ويمكن القول إن كل نفس تحس بها ولكن على الأخص النفس المغرمة. وهكذا الحال أيضاً مع جمال الأجسام: فالكل يدركها بالحس ولكن لا يحس الجميع بنفس التأثير الحاد وأعظم من يحسُّون به هم من يسمون أهل الحب.

٥ ـ لذلك ينبغي أن نتساءل أيضاً عن فعل الحب فيما يخص الأشياء غير المحسوسة. ماذا تحسُّون به بإزاء تلك الاهتمامات الجميلة التي تحدثنا عنها مثل الطبائع الجميلة والأخلاق المعتدلة وبصفة عامة الأفعال والميول الفاضلة وجمال النفس؟ وماذا تحسّون حين تدركون بأنفسكم جمالكم الداخلي؟ وما تلك النشوة وذلك الانفعال وتلك الرغبة في أن تكونوا مع أنفسكم بأن تتجمعوا في ذواتكم وخارجين بأنفسكم عن الجسد؟ ذلك أن هذا هو ما يحس به المحبّون الحقيقيون وما الذي يجعلهم يحسّون هذا الإحساس؟ إنه ليس بمناسبة شكل من الأشكال ولا لون من الألوان ولا كم من الكميات ولكن بمناسبة النفس التي هي بغير لون وحيث يلمع بغير لمعان محسوس بريق الاعتدال والفضائل الأخرى إنكم تحسّون بذلك حين تدركون في أنفسكم أو حين تتأملون في غيركم عظمة النفس أو انتظام طبع أو نقاء العادات أو الشجاعة على وجه ثابت أو الوقار والرزانة وذلك الاحترام للذات الذي ينتشر في نفس مطمئنة هادئة لا تعرف الاضطراب وخاصة بريق الذكاء الذي هو من جوهر إلهي.

فإذا قلنا إننا نميل إلى كل هذه الأشياء ونحبها فبأي معنى نقول إنها جميلة؟ لأنها جميلة بالفعل وأي شخص يدركها سيقر أنها حقائق حقيقة ولكن ما هي تلك الحقائق؟ إنها جميلة بالطبع ولكن العقل يرغب في أن يعرف فوق ذلك ما هي حتى تجعل النفس مغرمة بها. فماذا يلمع إذاً فوق كل الفضائل وكأنه نور؟ وهل نريد أن ننظر في أضدادها أي في قبائح النفس حتى نعرفها بما ليست هي ؟

في الواقع أنه ربما كان مفيداً للبحث الذي نقوم به أن نعرف ما هو القبح وكيف يظهر فلنفترض أن هناك نفساً قبيحة غير معتدلة وظالمة، أنها ستكون مليئة بالعديد من الشهوات وبأعظم الاضطرابات وستكون خائفة عن جبن، حسودة من صغار وهي قد تحسن التفكير ولكنها لا تفكر إلا في موضوعات فانية وواطئة. وهي منحرفة دائماً ميالة أبداً إلى اللذات الدنسة وتحس من حياة الأهواء الجسدية فلا تجد لذتها إلا في القبح.

وألن نقول إن هذا القبح ذاته جاء إلى النفس وكأنه شر اكتسبته وهو يدنسها ويجعلها غير طاهرة ويخلط بها شروراً عظيمة؟ وهكذا تفقد حياة النفس وإحساساتها طهارتهما حتى لتمي النفس حياة غامضة بسبب اختلاطها بالشر، حياة تختلط في جزء منها بالموت ولا تصبح قادرة على رؤية ما ينبغي للنفس أن ترى ولا يعود مسموحاً لها أن تبقى في ذاتها لأنها تنجذب دوماً نحو العالم الخارجي الواطىء الغامض وهكذا تصير النفس دنسة محمولة من كل جانب نحو الأشياء المحسوسة ومحتوية لكثير من العناصر الجسمية ولكثير من المادة ومستقبلة لصورة مختلفة عنها فتصبح مختلفة عن طبيعتها بسبب هذا الاختلاط مع الأدنى ومثلها كمثل رجل مغموس في وحل مستنقع لا يستطيع أن يظهر ما لديه من جمال وكأن الرائي لا يرى فيه غير الوحل الذي يغطيه وهكذا يكون القبح قد أتى عليه نتيجة لإضافة عنصر خارجي وإذا أراد أن يعود جميلاً فإن عليه أن يبذل جهده في الاغتسال وفي تنظيف نفسه ليعود إلى ما كان عليه.

فنحن محقّون إذاً في أن نقول إن قبح النفس يأتي من اختلاطها ومن اتحادها ومن ميلها نحو الجسد ونحو المادة. إن القبح للنفس هو ألا تكون نظيفة ولا خالصة كما هو الحال مع الذهب: فهو يختلط بالتراب فإذا ما أزيل التراب بقي الذهب وهو جميل حين يعزل عن المواد الأخرى وحين يكون وحيداً مع ذاته وهكذا النفس، حين تنعزل عن الشهوات التي تأتيها من الجسد حينما تكون متحدة معه اتحاداً قوياً وحين تتحرر من الأهواء الأخرى وحين تتطهّر مما يتعلق بها حين تتجسّد في مادة وحين تبقى وحدها عند ذلك تنزع عن نفسها كل القبح الذي يأتيها من طبيعة مختلفة عن طبيعتها.

٦ ـ .... وحين تتطهر النفس فإنها تصبح صورة وعقلاً تصبح غير جسمية وكائناً ذهنياً. إن النفس تنتمي بكلها إلى الإلهي والعالم الإلهي هو مبلغ الجمال ومنه تصدر كل الأشياء التي من ذلك النوع. وهكذا بقدر رجوع النفس إلى طبيعة العقل يكون مقدار جمالها. والذكاء وما يلحق به هو للنفس جمال من ذاتها وليس غريباً عنها، لأن النفس

تكون عندئذ معزولة بالفعل عن الماديات. لهذا يقال عن حق ان خير النفس وجمالها يقومان في أن تتشبه بالإله لأن من الإله يخرج الجمال وكل ما يكون مجال الحقيقة.

والجمال حقيقة فعلية والقبح طبيعة مختلفة عن تلك الحقيقة ونفس الشيء هو في الأصل قبيح وسيء كذلك فإن نفس الشيء يكون حسناً وجميلاً أو أنه هو الخير والجمال. وهكذا فإن نفس البحث هو الذي يعرف الجمال والخير والقبح والشر فينبغي ان نبدأ بالإقرار أن الجمال هو الخير أيضاً ومن ذلك الخير يستخرج الذكاء جماله مباشرة والنفس جميلة بالذكاء وأما ألوان الجمال الأخرى مثل الأفعال والاهتمامات فإنها تأتي من ان النفس تطبع عليها صورتها. والنفس هي أيضاً التي تصنع ما يسمى بالجسد وحيث إنها كائن إلهي وكأنها جزء من الجمال فإنها تجعل كل ما تمسه وكل ما تسيطر عليه جميلاً بقدر ما يكون ممكناً لتلك الأشياء أن تشارك في الجمال.

٧ - ينبغي إذاً أن نصعد درجة أخرى نحو الخير الذي إليه تتجه كل النفوس. وسيعرف من رأى الخير معنى قولي إنه جميل. فمن حيث هو خير فإنه موضوع للرغبة والرغبة تتجه إليه. ولكن يستطيع الحصول عليه من يصعدون إلى العالم العلوي وحدهم والذين يتجهون إليها وينزعون عنهم أرديتهم الذين ارتدوها في نزولهم كمثل من يصعد إلى قدس أقداس المعابد، فعليهم أن يتطهروا وأن يتركوا ملابسهم القديمة وأن يصعدوا نازعين أرديتهم وهكذا حين يتنازلون في صعودهم ذاك عن كل ما غريب عن الإله فإنهم يدركون كل في نفسه وحيداً مع نفسه في عزلتها وبساطتها ونقائها، الموجود الذي يعتمد عليه كل شيء والذي تتجه إليه كل الأنظار والذي منه يستمد الوجود والحياة والفكر لأنه علّة الحياة والعقل والوجود....

٨ - فما نوع هذه الرؤية؟ وما أداتها؟ وكيف سيرى المرء هذا الجمال الواسع الذي يوجد بمعنى ما في داخل الهياكل ولكنه لا يتقدم إلى خارجها ليدركه العامة؟ ألا فليذهب من يستطيع القيام بتلك الرؤية وليتبع طريقها في قلب داخليته وليهجر الرؤية بالعيون وليبتعد نهائياً عن تألقات الأجساد التي كانت تبهره من قبل فإذا كنا نرى الجمال في المحسوسات إلا أن علينا ألا نجري إليها بل نعرف أنها ليست إلا نسخ وآثار وظلال. إنما ينبغي علينا أن نهرب ناحية ذلك الجمال الذي هي منه مجرد صور ونسخ. وإذا ما نحن جرينا إلى تلك الجمالات الحسّية لنمسك بها وكأنها حقيقية لكنا كذلك الرجل الذي أراد الإمساك بصورته الجميلة على صفحة الماء (كما تقول الأسطورة) فلما انغمر.

١٦٢ ـ الفلسفة الجمالية

ستعرض في هذا الموضوع لتطبيق نتائج أفلاطون في الأفكار في ميدان النظرية الجمالية. إن ما يهم الفلسفة الجمالية هو الإجابة عن مثل هذه الأسئلة «ماذا نعني بلفظ الجمال؟ ثم هل هناك مقياس أو مستوى نرجع إليه في تقدير مزايا الأعمال الفنية ومقارنة بعضها بالآخر؟ وأي دور يلعبه العقل في تقدير الجمال؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الجمال تعبيراً للعقل أو نتاجاً من خلقه أو صفة من صفاته؟» الواقع أنه ليس من الممكن في فصل واحد أن نجيب على كل من هذه الأسئلة إجابة كافية، يضاف إلى هذا عـلاجنـا لهذه الأسئلة سيحدد بالاعتبارات التي دعتنا لأن نتبع هذا الطريق واهمها ان نصور ونطبق الرأي الميتافيزيقي الذي سبق شرحه.

النظرية الأفلاطونية في الفن

١٦٣ ـ رأي أفلاطون في الجمال

يشرح أفلاطون في إحدى محاوراته «المأدبة»: رحلة النفس سعياً وراء الجمال وهنا نرى المتنبئة ديوتيما، تعلم سقراط الطرق الواجب اتباعها بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن يعرفوا الجمال.

يبدأ الإنسان بتقدير الجمال الماثل في جسم أو شكل معين ثم ينتقل إلى مرحلة فيها يقدر عدداً من الأجسام الجميلة وهو فهنا يدرك أن الجمال في أحدها هو نفس الجمال الماثل في غيره. أما المرحلة التالية فهي تقدير الجمال المجرد أي جمال القوانين والنظم.

ولكنه في كل هذه المراحل لم يصل بعد إلى معرفة مثال الجمال إذ لا بد للمرء أن يثابر حتى يصل إلى إمكان دراسة الجمال المجرّد في المرحلة الثالثة فإذا قرأنا الكتاب السابع من جمهورية أفلاطون وجدنا أن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يقترب بها من المعرفة الحقيقية للمثال هي الدراسة المستمرة المضنية لذلك القسم من المعرفة الذي هو أبعد ما يكون عن ميدان الوهم ونعني به دراسة العلوم الدقيقة التي تتناول القياس والوزن والعدد وتسمى نظريات الأعداد والهندسة والأجسام الصلبة والفلك، ولعل عدم تدرّب الفنان على دراسة هذه العلوم الدقيقة هو الذي إذ لا بد أن يتوافر المرء على دراسة طويلة لهذه العلوم حتى يتهيأ له الإدراك المفاجىء للمثال. وهذا هو ما نقرأه في المأدبة إذ يشرح

أفلاطون الرؤيا في لغة المتصوف وأخيراً تنكشف له الرؤيا ممثلة في علم واحد هو علم الجمال الماثل في كل شيء وفي الرسالة السابعة يقول أفلاطون أن معرفة المثل لا يمكن أن نصوغها في كلمات كما هو الحال في الأنواع الأخرى من التعلم ولكن الأمر يحدث فجأة وبعد دراسة طويلة وسعي جاد إذ أن النور الذي يمكن أن نعرف به هذه المثل يبزغ بغتة في النفس الإنسانية كما يقفز لسان من اللهيب وسط النار وإذاً فهذا الإدراك النهائي هو إلهام أو وميض يشبه ذلك الذي يقول به المتصوفون وهو في هذا بعيد كل البعد عن العمليات المنطقية والرياضية التي تصاحب التفكير والدراسة اللذين سبقا الوصول إلى هذه الرؤيا ولو أن الرؤيا بطبيعة الحال تعقب عملية التفكير الموصلة إليها ولكنها في ذاتها فريدة ومتميزة كما أنها تتضمن عنصري المفاجأة والانفصال عن نفسها. وهنا ـ كما يقول أفلاطون ـ يمكننا أن نرى أن كل الأشياء الجميلة الأخرى جميلة ما دامت تشترك في هذا الكائن الحق الذي ندعوه الجمال ثم هو يقول أيضاً في كتابه «فيدر» إن مثال الجمال يختلف عن غيره من المثل في ظهوره في هذا العالم في صورته الفعلية. إن المرء لا يستطيع أن يصل في هذه الحياة إلى الحكمة المطلقة أو إلى العدل المطلق ولكنه يستطيع أن يدرك الجمال المطلق. وهنا يعود أفلاطون إلى مبدأ التذكر ليشرح كيف أن النفس عندما تعرف الجمال على الأرض إنما تتعرف وتسترجع ذلك الذي كان معروفاً لها قبل أن تسكن الجسد.

١٦٤ ـ الدراسة النفسية لعملية التكوين أو الخلق

إن النظرية النفسية الحديثة تعزز رأي أفلاطون في عملية التقدير الجمالي وعلى الأخص فيما يتعلق باعتبارها لمرحلتين متميزتين. الأولى: مرحلة الجهد العقلي المتصل، والثانية: مرحلة وميض الإدراك الإلهامي المترتب على المرحلة الأولى. وهما يشبهان إلى حد كبير ما يؤكده أفلاطون في الجمهورية ولعلنا لو عرضنا بشكل مختصر ما تقوله النظريات النفسية الحديثة في هذا الموضوع لكان هذا مفيداً لفهم رأي أفلاطون.

وسنختبر هنا كتاب الأستاذ جراهام والاس «فن التفكير» حيث يلخص الكاتب المعلومات التي وصل إليها علم النفس فيما يتعلق بالعمليات التي تدخل في خلق وتوليد الأفكار الجديدة في الميدان العقلي وفي وحي الابتكار وفي عالم الفن. ويذهب والاس في تلخيصه إلى أبعد من رأي أفلاطون إذ يميز أربع مراحل في العملية التي تؤدي إلى تكوين تعميم جديد أو اكتشاف نظرية جديدة أو تصميم اختراع جديد أو خلق قطعة فنية

مبتكرة والمرحلة الأولى يسميها الإعداد وفيها يبحث الفرد مشكلة معينة من مختلف نواحيها والثانية مرحلة التفريخ وفيها لا يقوم المرء بتفكير شعوري متعلق بالمشكلة أو بالقطعة الفنية التي يهتم بها المفكر أو الفنان والثالثة تختص بظهور «الفكرة السعيدة» إلى جانب أحداث نفسية تصاحب هذا الظهور. وتسمى مرحلة الكشف والرابعة تتضمن تنفيذ وتطبيق الفكرة سواء في ميدان الفكر أو الفن وتسمى مرحلة التحقيق.

ونرى المؤلف يهتم اهتماماً خاصاً بمرحلة التفريخ باعتبارها ممهدة لظهور المرحلة التي يسميها مرحلة الكشف وهو يحدثنا عن كثير من العباقرة الذين قدموا أعظم إنتاجهم بعد فترة من الركود. ولكن هذه الفترة لا بد أن تسبقها مرحلة من التفكير العميق يشحذ خلالها الفكر إلى أقصى حد. ويمكننا أن نقول ـ مستخدمين في هذا لغة علم النفس الحديث ـ إن الشعور خلال فترة الإعداد يحيط بالمشكلة ويجمع المعلومات المتصلة بها ويتحسس منافذ مختلفة قد توصل إلى حل ويعقب هذه الفترة مرحلة هدوء وراحة تنتقل خلالها المشكلة والمعلومات المتصلة بها إلى ميدان اللاشعور. والواقع أنه لكي يتسنى للاشعور أن يعمل بطريقة فعالة لا بد ألا ينشغل الشعور بهذه المشكلة على قدر الإمكان. وهنا يقوم اللاشعور بإيجاد الحل الذي يظهر بدوره عندما يحين الوقت في الشعور على هيئة الفكرة السعيدة التي يعمل لها العالم أو الفنان.

وهنا نجد أن النتيجة التي يصل إليها والاس تشبه رأي أفلاطون ذلك لأن والاس وأفلاطون يهتمان ببيان حقيقة هامة هي أن الفكرة السعيدة التي تعقب فترة التفكير العميق تنتمي إلى طبقة تختلف كل الاختلاف عن التفكير نفسه فهي أسرع من التفكير وبالرغم من أن التفكير يقود إليها إلا أنها لا تتم بالضرورة عن طريق التفكير وبمعنى آخر أنه لا بد في ميدان العلم أن تأتي مرحلة ثالثة مترتبة على ما سبق هي عملية التحقيق.

١٦٥ ـ عرض النظرية الموضوعية في الجمال

ولكن في حين نجد أن أفلاطون يقوم بدور هام في الإضافة إلى معرفتنا بطبيعة الخبرة الجمالية نلاحظ أن ما يميز نظريته في الفن هو إصراره على أن هذه الخبرة الجمالية سواء أكانت تهدف للخلق والابتكار أو لمجرد التقدير الجمالي هي في جوهرها عملية اكتشاف. فهو يؤكد أن هناك شكلاً للجمال وأنه إذا اتبعنا تدريباً مناسباً أمكننا أن نصل إلى معرفة هذا الشكل كما يمكننا أن نعيد عرض صور للأشياء التي سبق للإنسان معرفتها

ممثلة في الصوت أو اللون أو الحجر، وإذاً فالفروق في الأحكام الجمالية ليست فروقاً ذاتية بحتة، أي مجرد فروق في الذوق بل هي فروق في المعرفة فالمعرفة الفنية لدى البعض قد تكون أصدق منها لدى آخرين كما يمكن القطع بأن بعض المعرفة يعتبر خطأ. وهذا الرأي هو الذي يوصلنا إلى الإصطلاح الحديث موضوعية الجمال.

١٦٦ ـ الذاتية والموضوعية

إن معظم المناقشات الفلسفية عن الموضوعات الجمالية تدور حول فكرة الأحكام التي تصدرها عن الجمال وعما إذا كانت ذاتية بحتة أو أن من الممكن على الأقل ان تكون موضوعية. حتى ولو كان هذا نادراً. ومن الجدير بالملاحظة في هذا السبيل أن معظم الفلاسفة في العصر الحديث يبدو أن لديهم ميلاً فطرياً للرأي الذاتي.

ولعل ما يضيف إلى صعوبة المشكلة أن لفظي ذاتي وموضوعي ليس وقفاً على الفلاسفة بل يستعملها كثرة من الناس بحيث أصبحنا نجد أن لكل معاني عدة وحيث ان أولئك الذين يشتركون في مساجلات عن النواحي الفنية لا يستعملون هذه الألفاظ بحيث تحمل نفس المعاني أصبح من السهل أن تتعقد المعاني أو تضيع معالم الفكرة في فيض من الكلمات المتشابكة. فإذا اتفقنا على أن من الممكن أن يكون هناك خط واضح يفصل طرفي المناقشة أساسه اختلاف الرأي فإن من النادر أن يكون هذا الاختلاف في الرأي واضحاً في الأذهان ولعل من الأنسب في هذه الحالة نبدأ البحث بتحديد معنى لفظي ذاتي وموضوعي بحيث يمكن في استعمالهما أن يحملا قدراً من الدقة.

يمكن أن نعرف الحكم الذاتي بأنه حكم يصحبه تعديل في خبرة الشخص الذي يصدره تعديلاً يتخذه وجهة معينة ـ وبمعنى آخر ـ أن هناك شيئاً يحدث في الشخص ذاته أو يحدث له. أما الحكم الموضوعي فسنعرفه بأنه الحكم الذي فيه يتميز العالم الخارج عن الشخص الذي يقدم الحكم بصفة معينة وقد يكون من المشكوك فيه وجود أحكام موضوعية بالمعنى الذي ذهبنا إليه ولكن إذا وجدت هذه الأحكام فإن معناها بالنسبة لنا هو أن العالم يعطي خصائص معينة ويتميز بكذا وكذا من الصفات.

١٦٧ ـ أمثلة للأحكام الذاتية

يميل البعض للاعتقاد بأن بعض الأحكام ذاتية والأخرى موضوعية فإذا حكم س

على فاكهة ما بأنها مريرة الطعم وقال ص إنها لذيذة كان تعليق معظم الناس أن ما يتناوله س وص بالحكم ليس في الحقيقة صفة تميز هذه الفاكهة وأن كلاً منهما أن يذكر الآثار الناتجة من اتصال هذه الفاكهة بأنسجة اللسان. ولما كانت هذه الأنسجة تختلف من شخص لآخر فإن الآثار التي تحدث عن تذوق الفاكهة تختلف هي الأخرى وينتج عن هذا بطبيعة الحال اختلاف في صفات الخبرات لدى كل من الشخصين وإذاً فالحكم الذي أصدره أولهما مشيراً إلى مرارة الفاكهة ليس مناقضاً في الحقيقة لذلك الذي أصدره الثاني مؤكداً حلاوتها لأن كلاً من الحكمين يتحدث عن شيء يختلف عن ذلك الذي يتناوله الآخر. وإذا طبقنا هذين الحكمين على التعريف الذي حددناه منذ قليل وجدنا أنهما ذاتيان ومثل هذا يمكن أن يقال عن عبارتي «إن لون البحر الآن أزرق وإن لونه الآن أخضر» إن معظم الناس يقولون في هذه الحالة ولو أنهم قد يختلفون في مدى الاقتناع أن الحكمين شخصيان أو ذاتيان لأن ما يشيران إليه ليس صفة معينة أي الزرقة أو الخضرة التي تميز البحر بل المؤثرات التي تنتج عن البحر أو إذا أردنا أن نحدد من الوجهة العلمية كلامنا قلنا إنها الموجات الضوئية المنبعثة من المكان الذي فيه البحر والتي تنطبع على شبكتي العين للشخصين اللذين يصدران الحكم وهذه المؤثرات معقدة تشترك فيها ظروف الضوء والمواقف والأوضاع التي يتخذها الملاحظان والخواص المختلفة للشبكية والجهاز العام للأبصار لدى كل منهما، بل إن أحدهما قد يكون مصاباً بعمى اللون وبذا يظهر لون البحر مختلفاً بالنسبة له عنه للشخص العادي ونظراً لأن هذه الظروف الجسمانية والفسيولوجية المتشابكة تختلف من س إلى ص فلا بد أن يتبعها اختلاف في خبرات الأشخاص الذين يقومون بالحكم.

ولقد قلت إن مدى الاقتناع في هذه الحالة قد يكون أقل منه في حالة الخبرات المتصلة بأنسجة اللسان لأن هناك ميلاً نحو الاعتقاد بأن لون الأشياء ينتمي إلى هذه الأشياء فعلا انتماء ليس موجوداً في حالة مذاق الأشياء. ولعل معظم الذين عرفوا شيئاً من الأفكار المثالية قد يميلون إلى إنكار الرأي القائل إن اللون شيء موجود فعلاً في الأجسام ومن هنا يعتبرون الحكمين السابقين «البحر أزرق، البحر أخضر» ذاتيين في الحقيقة إن لم يكونا كذلك في الشكل وبمعنى آخر يقررون أن الأحكام الوحيدة التي يحق لنا إصدارها عن اللون هي «إن البحر يبدو لي أزرق اللون» أو «إن الخبرة التي أحسها عند رؤيتي للبحر هي الزرقة» وبالمثل فيما يختص باللون الأخضر وهي عبارات أو أحكام ذاتية في الشكل كما هي في الحقيقة.

١٦٨ ـ أمثلة للأحكام الموضوعية

ننتقل بعد هذا إلى الطرف الثاني وهو الأحكام الموضوعية المسلّم بها وهنا نتخير أمثلتنا من القوانين الرياضية ذلك أنه إذا حكم أحدهم بأن ٣+ ٢= ٥ أو أن ٧×٧= ٤٩ فإنه هنا يؤكد شيئاً عن العلاقات بين الأعداد. وواضح أننا لا نفترض في الظروف العادية أنه يقول «إنه تكوريني يجعلني أظن أن ٣+٢= ٥ بينما قد يكون لشخص آخر الحق بمقتضى تكوينه المختلف عني أن يؤكد أن ٣+٢= ٦ أنه يعني كما نفترض نحن عادة أنه يعني أن أي شخص يظن أن ٣+٢= ٦ لا بد مخطىء وهو يصدر هذا الحكم بالنسبة لأي طالب في المدرسة يعتقد أن له الحق في أن يستفيد من العامل الذاتي الكامن في أحكام عديدة فيظن أن في إمكانه أن يقرر أن ٣+٢=٦.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن الأحكام التي تصدرها عن درجة حرارة الحجرة فمن المسلّم به أيضاً أنها أحكام موضوعية فإذا قلت «إن درجة حرارة هذه الحجرة هي ٧٥ درجة فهرنهيت فإن معظم الناس يرون أن هذا الحكم يحتمل أن يكون صواباً أو خطأ بشكل يختلف عن العبارة التالية. يبدو لي أن هذه الحجرة حارة أو باردة. فهذه الأخيرة ليس فيها احتمال الصواب أو الخطأ وبمعنى آخر يمكن أن نقول إن العبارة الأولى تحاول أن تقول شيئاً عن الظروف السائدة في الحجرة بينما الثانية تتصدى لذكر شيء عن رد الفعل الشخصي لدى إزاء هذه الظروف وقد يكون ما يحدث في معظم الأحوال أن الظروف النفسية أو الجسمية السائدة لدي تحدد نوع الحكم الذي ساصدره خاصاً بدرجة حرارة الغرفة. فمثلاً إذا كنت خارجاً منذ لحظات من مكان حار فإن حكمي على هذه الغرفة هو أنها أبرد مما إذا كنت خارجاً من مكان بارد ولكن بالرغم من أن الظروف الذاتية قد تحدد الحكم الدقيق الذي أصدره فعلاً فهي لا تمنع الحكم من أن يكون ـ على الأقل من ناحية نيتي ـ حكماً موضوعياً، اي حكماً يتصدى لتقرير شيء عن ظروف معينة موجودة في العالم بشكل مستقل عني وعن الحكم نفسه ويخرج معظم الناس من هذا إلى القول إنه ما دام في الإمكان أن نقيس درجة الحرارة الفعلية بالترمومتر فهناك اعتبار دقيق محدد يمكن إذا أخذنا به ان نقرر أن حكماً معيناً صحيح وبذا يكون موضوعياً بينما هناك حكم آخر يتضح أنه مختلف وبذا يكون خاطئاً ولكنه أيضاً موضوعي. يضاف إلى هذا أنه يمكن القول إن أحد الحكمين أقرب إلى الصحة من الآخر إذا كان أقرب من قراءة الترمومتر.

وقد يحدث في بعض الأحوال أن يتداخل حكم موضوعي في آخر ذاتي أو العكس.

فإذا وقفت على قنطرة يمر من تحتها القطار ونظرت إلى القضيبين اللذين يجريان من تحتي مباشرة قلت إن هذين القضيبين متوازيان. فإذا سرحت البصر إلى أقصى ما أرى ظهر القضيبان كما لو كان متلاقيين وهذا التلاقي الظاهري هو ما أعتقد أنه يسمى خداع البصر وإذاً فبينما ينبغي ان أصف الحكم «هذان الخطان متوازيان» باعتباره حكماً موضوعياً يجب أن اعتبر الحكم بأن هذين القضيبين يتلاقيان عند مسافة معينة ذاتياً ولكن الواقع ان القضيبين اللذين يتناولهما الحكمان هما نفس الشيء ولا بد أن نفترض أن هناك نقطة في مكان ما على طول القضيبين حيث يتوقف الحكم الموضوعي عن أن تكون له هذه الصفة وبعد هذه النقطة يبدأ الحكم الذاتي.

١٦٩ ـ النظريات الجمالية الذاتية والموضوعية

إن السؤال الذي تدور حوله معظم المناقشات الفلسفية الجمالية هو ما إذا كانت الأحكام الفنية مثل هذه الصورة جميلة أو هذه السيمفونية رائعة أو أن شكسبير ككاتب مسرحي أعظم من نويل كوارد أحكاماً موضوعية او ذاتية وبمعنى آخر هل هذه الاحكام تشير إلى صفة كامنة في القطعة الفنية أو الكاتب الذي نحكم عليه أو أنها لا تعدو أن تكون تقريراً ذاتياً أو مظهراً تعبيرياً عن الشخص الذي يحكم سواء أكانت تفضيلاً أو إعراضاً؟ وعلى أساس الفرض الأول لا بد من أن نقول إن الأعمال الفنية لها خاصية نسميها مؤقتاً الجمال وهذه صفة موجودة وجود الصفات الأخرى كالشكل المربع إذا كانت لوحات أو حدة الصوت إذا كانت سيمفونيات. وعلى أساس الفرض الثاني ليس هناك فرق في المعنى بين الحكمين الآتيين «هذه لوحة جميلة» و «هذه لوحة أفضلها» فالحكمان في الحقيقة يقولان نفس الشيء بطريقتين مختلفتين ولعل من حق الراي الذي يتقدم به رجل الشارع الذي لا يعرف شيئاً عن الفن ولكنه يعرف ما يحب أن ينال نفس الاحترام الذي نحسّه نحو أحكام الناقد المعروف. والحقيقة بعد كل هذا أن كلا من رجل الشارع والناقد لا يقول لنا شيئاً عن الصورة إطلاقاً، بل كل ما يفعله اي واحد منهما هو أن يحدثنا عن خبراته الشخصية.

١٧٠ ـ النظريات الجمالية الذاتية

١ ـ النظرية الذاتية المتطرفة:

لعل من أشهر العبارات الدالة على الاتجاه الذاتي نحو المشاكل والاعتبارات الفنية

هي تلك التي وردت في كتاب تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) «ما هو الفن» والمطبوع ١٨٩٧.

وأن ما نستخلصه من عرض تولستوي هو أن قيمة ما هو فني سواء أكان قصيدة شعرية أو سيمفونية أو تمثالاً. يعتمد اعتماداً كلياً على تأثيره على الشخص الذي يحاول إدراك الجمال فيه فالفن بالنسبة لتولستوي هو انتقال الانفعال. فإذا قص أحدهم قصة أو ألّف اغنية او لوّن لوحة وكان هدفه من هذا ان ينقل للآخرين الانفعال الذي شعر به كان هذا هو الفن فإذا كان الانفعال عميقاً ونبع من نظرة حيّة عميقة نحو العالم كان هذا هو الفن العالمي الرائع أما الفن الذي يزعم أنه يهدف إلى الجمال ولكنه لا يسعى إلى أكثر من توفير السرور أو اللذة فليس فناً مطلقاً. والواقع أن تولستوي هنا يعبر عن رأي الإنسانية منذ فجر التاريخ فيما يسمى فن البورجوازية والطبقات العالية نجد تولستوي يستخلص من تأثير الأغنيات الريفية الروسية في نقل الانفعالات إلى عدد من المستمعين أكبر من ذلك الذي يتأثر من سماع مسرحية شكسبير الخالدة «الملك لير» التي اعتقد تولستوي أنها رواية محتملة وخليق بنا في هذا الصدد أن نعرض النظرية الذاتية المتطرفة التي تنتج من هذا الرأي. إن الجمال الماثل في قطعة فنية سواء أكانت شعراً أو قطعة موسيقية أو لوحة ينبغي ان يقوم على أساس واحد هو رأي غالبية الناس فيها ولكي نقرر اي قطعتين أقرب إلى الفن الرفيع لا يقتضي الأمر اكثر من عملية حسابية نعد فيها أصوات الاستحسان. ذلك لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً أو هو جزء كامن لا يتجزأ من القطعة الفنية بل هو صفة نلصقها بالتأثير الناتج على أولئك الذين يتصلون بهذه القطعة لمختلف الطرق. والواقع أن الجمال خبرة ذاتية ووظيفة الانتاج الفني لا تعدو إنتاج شعور بالجمال في أولئك الذين يرون القطعة أو يسمعونها وكما يرى المثاليون أن الدفء أو الحرارة ليس صفة للنار بل هو تأثير ناتج من النار على الحواس هكذا نجد أن الجمال عند أنصار الرأي الذاتي هو تأثير ناتج من قطعة فنية على الحاسة الفنية.

أ ـ المعاني المتضمنة في الرأي الذاتي:

لو أخذنا برأي تولستوي من أنه يقدر الأثر الأكبر الذي تحدثه الأغاني الريفية الروسية أي يقدر إنتاجها لشعور اللذة في عدد كبير من الناس يمكن اعتبارها فناً رفيعاً بل ارفع من مسرحية الملك لير لمجرد كون المصفقون لها أقل عدداً لو قبلنا هذا الرأي لتحتم علينا أن نقول إن العامل الذي يتأمل إحدى لوحات بوتيشلي في المتحف الأهلي ويفضل عليها

خلافاً لإحدى المجلات التي تصور بعض السابحات الحسناوات قد أصدر حكماً لا يقل صواباً من الناحية الفنية عن ذلك الذي يصوره ناقد فني بفضل هذه اللوحة بل إنه لا بد من القول إن هذا العامل قد أصدر حكماً أصوب لأنه لا شك أن هناك عدداً أكبر من الناس يشتقون رضى ولذة من تأمل صورة السابحات الجميلات أكبر من أولئك الذين يقدرون لوحة بوتيتشلي.

ولعل تطبيق هذا الرأي على الموسيقى يأتي بنفس النتائج فمعظم الناس في عصرنا الحاضر يفضلون دون شك موسيقى الجاز على باخ لأن ملحني موسيقى الجاز قد أفلحوا في نقل الانفعالات لعدد من الناس أكبر من ذلك الذي يقدر موسيقي عبقري مثل «باخ».

وأخيراً فإن من الواجب أن نلاحظ أن هذه النتائج الأخيرة الغريبة لا يمكن الرد عليها بالمنطق ومثل هذا يمكن أن يقال عن النتائج المؤسسة على التفكير المنطقي المتصل الذي يأتينا من أنصار الرأي الذاتي المتطرف فهذه أيضاً لا يمكن للمنطق أن يسفهها. ولكن قصور المنطق عن نقدها وهدمها لا يعني أنها صواب.

ب ـ الاحتكام إلى الخبراء:

إن الطريقة الشائعة للرد على مذهب الذاتيين هي الاحتكام إلى الاتجاه العام لآراء الخبراء إذ يقال إن أولئك الذين لديهم دراية فنية بالموسيقى والذين درسوها طيلة حياتهم فتكونت لديهم نتيجة لذلك أذواق ناضجة والذين خلال دراستهم الطويلة للموسيقى قد استمعوا إلى موسيقى «باخ» وموسيقى الجاز مراراً كثيرة لا بد أنهم يفضلون الأولى دون تردد.

وقد يقال إن هناك اتفاقاً فعلياً في الرأي فيما يختص بقيمة جميع الأعمال الفنية الرائعة ـ وهنا يسوق الناس «شكسبير» و «بيتهوفن» كأمثلة ـ وهذا الاتفاق قد يكون ضماناً كافياً لصواب الحكم في صالح موسيقى «باخ» كما قد يحتكم إلى أثر الزمن على القطعة الفنية، فالجاز عارض قد ينتهي بانتهاء العصر الحالي بينما موسيقى «باخ» سوف تعيش أبداً.

ولكن مثل هذه الإجابة لا تخلو من صعوبة إذ لا يقتصر الأمر على وجود خلاف بين الخبراء فيما يختص بمزايا العمل الفني بل يتعداه إلى تحديد اختيار الخبراء الذين تؤخذ أقوالهم كحكم في هذا الموضوع ما هي المقومات التي على أساسها يختار الأخصائي؟

من الواضح أنه لا يكفي بالنسبة للأخصائي أن يعرف شيئاً كثيراً عن الموسيقى. إن كثيراً من الناس الذين ليسوا أخصائيين بالمعنى الذي تستلزمه المسألة التي نحن بصددها الآن أن باعتبارهم يفضلون موسيقى الجاز على باخ هم أيضاً موسيقيون مهرة قد قضوا حياتهم في دراسة الموسيقى كما أن مهنتهم هي تأليف وتلحين القطع الموسيقية. هذا فضلاً عن أن الأخصائي لا يتفق دائماً مع غيره من الأخصائيين في الاعتراف بمزايا قطعة موسيقية مسلم بروعتها وليس من الغريب أن نسمع الكثير من الجدل بين الموسيقيين المتنافسين على كل قطعة تلحن وهو في ذاته رد على كل من يقول برأي هام بين الخبراء. بل إننا قد نصل في نهاية الأمر إلى أن الأخصائيين الذين نفضل قياساً على رأيهم موسيقى باخ على الجاز ليسوا أكثر من الأشخاص الذين يفضلون الأولى على الثانية وإذاً فهذا النقد للرأي الذاتي في الجمال نقد فاشل نظراً لصعوبة تعريف لفظ الأخصائي، بل الواقع أن هذا الطعن قد أوجد نفسه داخل حلقة مفرغة إذ يمكن أن نصور الجدول الذي يثيره في الأسئلة والإجابات التالية: «أي مقياس يمكن أن نستخدمه لنحكم على موسيقى باخ بأنها أرفع من الجاز؟» الإجابة هي اتفاق الآراء بين الأخصائيين الذين يشتركون جميعاً في تفضيل الأولى على الثانية «وأي مقياس يمكننا به أن نتخذ الأخصائيين الذين نثق في أحكامهم؟» الإجابة يمكن اختيارهم من بين أولئك الذين يفضلون باخ على الجاز.

٢ ـ الموقف المعدل للذاتيين:

هناك رأي آخر يتقدم به البعض للتوفيق ويتلخص في القول بعلاقة بين العقل والجسم الذي يقال بجماله ويقرر أنصار هذا الرأي الذي نحن بصدده الآن أن الأجسام لا يمكن أن تكون جميلة إذا لم يكن هناك أحد يقدرها لأن وجود الجمال تماماً كحدوث الخبرة يحتم التعاون مع العامل العقلي. فالجمال في الواقع يكسب وجوده عندما يتصل العقل بأجسام ذات صفات معينة والجمال هنا صفة تالية لارتباط العقل بالجسم وكنتيجة لنوع من التناسق بين الاثنين. ويرتبط هذا الرأي عادة بالنظرية التي تقول بوحدة الكون الذي يقرر أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء وأكثر حقيقة. وهذا التأكيد من جانب هذا المذهب يتعلق بشكل خاص بالكل الذي هو عملية معرفة فيها العقل الذي يعرف والجسم الذي يعرف هما الجزءان اللذان يكونانها ويقال بالإضافة إلى هذا إن الجمال صفة لهذا الكل الذي سبق توضيحه. وهذا الرأي يتمشى إلى حد كبير مع الطرق المثالية في التفكير وهو الرأي الذي يعتنقه عدد كبير من الفلاسفة الذين يرون أنه لا مجال لادراك أية صفة

سواء أكانت الجمال أو عكسه أو الشكل المربع أو المستدير أو اللون الأخضر أو الأزرق يمكن أن ينتمي إلى عالم من الأجسام التي لا يدركها أي عقل إنساني وليست هناك إجابة مبسطة لهذا الرأي ما دام أنصاره مستعدين لتقبل جميع النتائج التي تترتب على القول به.

١٧٢ ـ رأي الدكتور ريتشاردز

إن الآراء الذاتية سائدة في التفكير الحديث بصورة من الصور. ولعل من أفضل المفكرين الذين يعرضونها «دكتور ريتشاردز» في كتابه (مبادىء النقد) و (أسس الجمال[1]) وهنا يتحدث عن الجمال قائلاً إن ما نسميه الجمال هو في الحقيقة إشباع ورضاء انفعالي. إذ عندما نقول عن شيء إنه جميل فإن ما نعنيه في الحقيقة هو أن نزعات معينة فينا تصبح في حالة اتزان أو انسجام انفعالي نتيجة لتأمل هذا الشيء ونتيجة لهذه الحالة نمر في خبرة هي بمثابة رضاء ومن هنا نعتقد أن الجمال كائن في الشيء الذي سبب هذا الرضاء ولكن الواقع أن اعتبارنا لوجود الجمال إن هو إلا إسقاط لمشاعرنا الخاصة على العالم الخارجي.

وهناك نظرية نفسية تعتبر أساساً لرأي «الدكتور ريتشاردز» ولا يمكن التفكير في كل منهما على حدة فحياة الإنسان النفسية تتكون في معظمها (إن لم يكن كلها) من نزعات في حالة نشاط متصل متبادل وجزء من نشاطها يرجع إلى الاستشارة التي تحدث من مؤثرات تأتي من بيئة الإنسان وهذه النزعات في معظم الأحيان غير منسجمة بل هي متضاربة متطاحنة ومن الأفضل إذاً أن ترتبها حسب خطة واضحة المعالم ويقول «الدكتور ريتشاردز» في هذا السبيل «إن ترتيب هذه النزعات ترتيباً كاملاً يجب أن يتخذ شكلاً توفيقياً يحفظ لكل نزعة منها حرية الظهور والإرضاء مع البعد كلية عن كل ما من شأنه أن يحدث صراعاً وارتباكاً وهو ينتهي من عرضه إلى العبارة التالية «وفي أي اتزان من هذا النوع مهما كان قصير الأمد نحسّ بخبرة الجمال» وأخيراً فإن «ريتشاردز» يرجع ذلك الاندماج الكلي الذي نلحظه على الأفراد في حالة الخبرة الفنية أو الإحساس بالجمال إلى أن جميع النزعات تتكامل وتتسق وأننا «إذ ندرك الجمال نصبح نحن أنفسنا خلال فترة الإدراك كلا متشابكاً من النزعات. ويذهب «ريتشاردز» من هذا إلى وصف حالة الاتزان وصفاً أبعد من هذا فيقول إنها حالة نشاط وهي في هذا تختلف عن الشعور بالتردد وقلة العزيمة فهذا

(١) الكتاب الأخير كتبه الدكتور «ريتشاردز بالاشتراك مع أوجدن».

الأخير هو مجرد إحداث توازن لنزعتين أو أكثر تستويان في القوة وتعزز كل منها ناحية مستقلة عن الأخرى بينما في حالة الاتزان التي يقول بها «ريتشاردز» تقوم النزعات النشطة بتعزيز حالة عظيمة واحدة. ولكن بالرغم من أن ريتشاردز يضيف عبارة «قد لا تكون بنا حاجة للإحساس بخبرة الجمال» في الحقيقة هدفاً للخبرة فإنه لا يذكر في أي مكان شيئاً عن «هدف» المتعة الجمالية أي القطعة الفنية ذاتها وهكذا يعتقد ريتشاردز أنه يكفي أن يعرض فكرة الشاعر الفنية باعتبارها حالات عقلية(١).

١٧٣ ـ نقد النظريات الذاتية

من الواضح أن النظريات التي أشرنا إليها باختصار فيما سبق لا تتفق مع رأي أفلاطون في أن الجمال موضوعي حيث إنها في الحقيقة تنكر وجود عنصر أو عامل موضوعي موجود في جميع الأشياء الجميلة ومشترك بينها كما أنه يظل موجوداً ومشتركاً سواء أكان هناك عقل يقدر هذه الأشياء. وحيث إن الهدف الأول والأخير من هذا كله هو شرح وتفصيل نظرية أفلاطون في الأفكار بتطبيقها على مختلف فروع الأبحاث الفلسفية المعاصرة فسنبدأ بعرض بعض الانتقادات للنظريات التي بحثناها قبل أن نتقدم إلى تطبيق إيجابي لرأي أفلاطون حيث إنه إذا كانت هذه النظريات صحيحة في جوهرها فليس هناك مجال للاعتقاد بأن مثل هذا التطبيق ممكن.

١٧٤ ـ نقد آراء الدكتور ريتشاردز

إن السؤال الذي نحن بصدد بحثه هنا هو «ماذا نعني بلفظ الجمال عندما نؤكد عند تأمل عمل فني معين أنه جميل؟» إن رأي الدكتور ريتشاردز في إجابته على هذا السؤال يجعلنا نوجه إليه اعتراضات أربعة:

١ ـ إن أحداً منّا لا يفترض أنني عندما أدرك أن قطعة من الخشب مربعة الشكل فإن صفة المربعية تميز إدراكي ومثل هذا يمكن أن يقال إنه عندما نقول «هذه القطعة من الخشب مربعة». فلا مجال للظن أننا نعني أن نؤكد شيئاً عن الحالة العقلية ونترك قطعة الخشب ذاتها. وإذا كان هذا هو الحادث في حالة قطعة الخشب إذ أقول «هذه القطعة الخشبية مربعة» فلم لا يكون صحيحاً في حالة قولي «هذه الصورة جميلة؟» إننا لا ننكر أنه

---

(١) انظر فصول في الفلسفة ومذاهبها للفيلسوف جود.

قد يكون هناك شك فيما يختص بالتحليل الصحيح للعبارة كما قد يكون هناك شك فيما يختص بمعنى كلمة «جميلة» ولكن لا مجال للشك في أن العبارة لا تتصدى لتأكيد شيء عن حالة عقلية بينما تعرض للصورة ذاتها يضاف إلى هذا أنه من الوجهة العملية من الواضح أنه عندما نمدح جمال صورة من الصور فإننا لا نمتدح العملية التي تحدث في العقل إذ لا يتصور أحد بطبيعة الحال أن نقبل كشرح مناسب لمزايا بيت جميل عرضاً لمشاعر أولئك الذين كانوا يشاهدونه بغية سكناه ولكن رأي الدكتور ريتشاردز يعود بنا بالضبط إلى هذا المرض إذ يتحدث بطريقته عن جمال اللوحات الفنية.

٢ - لو صح رأي الدكتور ريتشاردز لكان ما نعنيه عندما نسمّي لوحة ما جميلة هو أن هناك اتزاناً «معيناً» بين نزعاتنا عندما نتمتع بتأملها، إن أحداً منّا لا ينكر أن هذا الاتزان ممكن في حالة التقدير والاستمتاع الفني كما لا ينكر أحد أنه صفة أو خاصية هامة للحالة العقلية للشخص الذي يشعر بهذا الاستمتاع وأمامنا هنا واحد من أمور ثلاثة: الأول: هو أن الاتزان بين النزعات «شرط هام» للتمتع الفني، والثاني: أنه «نتيجة» لهذا التمتع. والثالث: أنه عامل ملازم أو يغلب أن يلازم حالة الاستمتاع الفني هذه. ولكن إذا سلمنا بأن ما يحدث هو واحد من الحالات الثلاث فليس معنى هذا أن نسلم بأن الإتزان بين النزاع هو نفسه الإستمتاع الفني وأبعد من هذا عن الأذهان القول بأن الاتزان هو ما «نعنيه» بالجمال أو القيمة الفنية.

٣ - إن الرأي القائل بأن كل ما «نعنيه» هو أن هناك اتزاناً بين النزعات لدى الشخص الذي يحسّ به لا يمكنه أن يفسّر لنا بسهولة الحقيقة التالية وهي أن الأعمال الفنية التي تجد تقديراً في عصر من العصور قد يهملها عصر آخر فإذا كان القول بأن عملاً فنياً معيناً هو رائع أو رفيع معناه فقط «أن هناك اتزاناً في النزعات لدى معظم الأشخاص الذين يتصلون بهذا العمل أو جميعهم» ثم إذا حدث في مناسبة ما (ولنأخذ على سبيل المثال العصر الذي يظهر تقديراً واستحساناً لهذا العمل) إن كان هناك اتزان ثم جاءت مناسبة أخرى انعدم فيها هذا الاتزان فيجب أن نفترض أن قيمة العمل الفني (وليس مجرد التقدير الذي يتمتع به لدى الناس) تختلف من عصر لعصر وأنه إذا انتكست الحضارة الإنسانية وعاد الإنسان إلى عهود الهمجية فقد العمل الفني قيمته تماماً.

٤ - يقول الدكتور ريتشاردز إننا ندرك الجمال عندما تنسجم وتتناسق جميع نزعاتنا. ولقد بيّنا في النقطة رقم ١٢١ أن هذا الانسجام للنزعات ليس هو ما نعنيه بالجمال. ولكن لتصور أن هذا الانسجام هو شرط نفسي مصاحب بشكل دائم للتقدير الفني أو هو سبب له

أو نتيجة. هنا نلاحظ أن الدكتور ريتشاردز لم يقرر في أي مكان من بحثه أن أي موضوع قادر على انتاج هذا الأثر. (وغني عن البيان أنني آخذ الاحتمال الثاني وسط الاحتمالات الثلاثة التي عرضناها سعياً وراء الاختصار ولكن النقطة التي يثيرها الدكتور ريتشاردز لا تتغير إذا كان الانسجام للنزعات هو «السبب» أو «المصاحب الدائم» للجمال) وإذاً فلا بد أن نفترض أن الموضوعات التي يعتبرها الدكتور ريتشاردز أهلاً للتقدير الفني هي موضوعات تنتمي إلى طبقة معينة .وإذاً فكل من هذه الموضوعات ـ تمشّياً مع رأي ريتشاردز ـ يتميز بخاصية معينة هي خاصية إمكانها تحت ظروف معينة كما هو المفروض ـ أن تنتج إنسجاماً في النزعات لدى الشخص الذي يقدرها. وواضح في هذه الحالة أن هذه الخاصية هي فعلاً شيء يميز الموضوع وليست حدثاً في نفسية الشخص الذي يقدر الشيء تقديراً فنياً لأنها سبب لهذا الحدث كما أنها ليست علاقة بين الشخص والموضوع وإذاً فما هي هذه الخاصية؟ قبل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال لا بد أن نعالج بالبحث اعتراضاً يجوز أن يتقدم به البعض. لقد افترضنا حتى الآن ـ وهو ما تضمنه رأي الدكتور ريتشاردز ـ أن الموضوعات القادرة على استثارة انفعال فني هي موضوعات من نوع معين وتنتمي لطبقة معينة. ولكن كثيرين قد يجدون صعوبة في هضم هذا الرأي إذ قد يقولون إن جميع الموضوعات قادرة على ذلك ومن هؤلاء كما أعتقد كثيرون من النقّاد المعاصرين الذين يهتمون اهتماماً كبيراً ببيان خطأ قصر الفنون العليا عملياً على الموسيقى والرسم والتلوين والنحت ونقش الآنية الفخارية والرسم على الأقمشة فهذا التصرف ليس إلا حدثاً تاريخياً لا ينبغي أن يؤخذ على أنه مقياس صحيح إذ لو توفر الموقف الملائم والظروف الملائمة إذ لو توفر أيضاً العقل القادر على التقدير والحاسة الفنية فإن من الممكن دائماً كما يقولون أن يوجد الانفعال الفني ولو سلمنا بصحة هذا الرأي وهو رأي لا يمكن مناقشته على أساس اعتبارات منطقية فماذا نرى؟ النتيجة هي أن جميع الموضوعات وجميع الأشكال تنتظم لديها هذه الخاصية التي تستثير التقدير الفني متى توافرت الظروف المناسبة التي ذكرناها أي قياساً على رأي الدكتور ريتشاردز تسبب انسجاماً في النزعات. والآن نعود إلى تكرار السؤال: ما هي هذه الخاصية التي لدى الأشياء ؟ إن أفلاطون يجيب على هذا السؤال بأنها « الخاصية أو الميزة التي بها تكون الأشياء جميلة والتي يمتلكها الموضوع باعتباره مشتركاً في مثل الجمال». وقبل أن أقوم بشرح هذه الاجابة سنحاول أن نلحق بآراء ريتشاردز نقداً عاماً للآراء الذاتية كما يظهر في صورتي النظرية الذاتية والنظرية المتطرفة المعدلة اللتين عرضناهما فيما قبل.

١٧٥ ـ نقد عام للنظرية الذاتية

أولاً ـ لكي نصل إلى تعديل للموقف الذي شرحناه من قبل لا بد من وجود أساس من المثالية الكاملية إن الشخص الواقعي الذي قيل له إن الجمال هو صفة للكل المركب الذي يعتبر كلاً من العقل والموضوع أجزاء متكاملة مكونة لها قد يجد نفسه مسوقاً لأن يسأل أليست المنضدة شيئاً مختلفاً عن معرفتي للمنضدة؟ وهو يرى بطبيعة الحال أنها فعلاً مختلفة بل قد يذهب إلى أبعد من هذا ويقرر أن ما يجعلني أعرف المنضدة هو أن معرفتي للمنضدة شيء آخر غير المنضدة. ثم يأتي بعد هذا سؤاله الثاني وإذاً فإذا ألغيت عقلي هل يتبع هذا انعدام وجود المنضدة أو انتفاء معرفتي بها فقط؟ وهو يجيب على هذا السؤال بالقول إن المنضدة تظل باقية وما ينهي هو مجرد المعرفة بوجودها. ثم هو يخرج من هذا إلى تطبيق نفس هذه الأفكار على الجمال ويستخلص من هذا أننا إذا ألغينا العقل الذي يعرف فليس في هذا إلغاء للجمال بل لتقدير هذا الجمال. وإذاً فإذا لم تكن على استعداد لأن تجعل من الجمال وتقديره شيئاً واحداً ونقرر أنهما مراد فإن لشيء واحد فلا يمكن أن نوافق على أن الجمال علاقة بين العقل والجسم وليس شيئاً كامناً في الجسم ذاته ويبدو لمؤلف هذا الكتاب أن الجمع بين الجمال وتقديره خطأ لا يحتاج إلى دليل. فإذا أحللنا محل «الجمال» التعبير الآتي وهو «تقدير الجمال» كنا مسوقين إلى القول إننا عندما نعجب بغروب الشمس فنحن بهذا لا نعجب إلا بإعجابنا بهذا المنظر مع اعتبار أننا لا يمكن أن نكون على صلة بالغروب الحقيقي مطلقاً وهكذا يصبح التقدير الفني وفقاً لهذا الرأي انفعالاً هو الاستحسان لشيء حادث في عقولنا.

١٧٦ ـ الصفة الغامضة للجمال

ثانياً ـ إن النقد الرابع الذي سقناه لآراء الدكتور ريتشاردز يمكن أن يستخدم هنا للطعن في أي صورة من صور الرأي الذاتي. ذلك لأن أنصار هذا الرأي لا يؤكدون أن الجمال يحس في حالة اتحاد العقل «بأي» موضوع معروف بل لا بد من أن تكون هذه الموضوعات ذات طابع معين أو تنتمي إلى طبقة معينة أي موضوعات إذا قدرت تقديراً سليماً بواسطة العقل في ظروف معينة أو حالة تفتح فإنها تكون قادرة على استثارة التقدير الجمالي في هذا العقل. وواضح أن صفة انتماء هذه الموضوعات لطبقة معينة هي صفة يمتلكها الموضوع في ذاته أي مستقلة وليس لها علاقة بتفاعل الموضوع مع العقل. فإذا

أسمينا هذه الصفة (س) يمكن أن يقال إن الموضوعات القادرة على الدخول في هذا التفاعل مع العقل هي تلك المتصفة بصفة (س) المستقلة عن هذا التفاعل ولكننا إذ نقرر ضرورة وجود هذه الصفة المستقلة لدى موضوع ما لكي يحدث ما يسمى الخبرة الجمالية فإنما نقرر في الحقيقة الأساس الموضوعي للقيمة الجمالية. فإذا قرر البعض أن جميع الموضوعات قادرة على الدخول في حالة الاتحاد مع العقل كان معنى هذا أن الصفة (س) تتخلل جميع الأشياء.

ثالثاً - من الجدير بالملاحظة أن أي رأي يرفض الأخذ بالاتحاد المتطرف لتولستوي وفي نفس الوقت يسعى للتوفيق بين الرأي الذاتي، وبين ما يود أن يقرر يمكن أن نعود به إلى نفس الرأي المتطرف الذي يحاول أن يَجتنبه. ولنحاول على سبيل المثال أن نخضع للفحص والنقد. الرأي القائل إن الجمال ليس خاصية موجودة في أ (الصورة) ولا في ب (العقل) ولكن في ع (العلاقة بين أ، ب) ومن الواضح أن العلاقة بين العقل والصورة التي يقدرها تختلف عن علاقته بصورة يستهجنها وإذاً «ع» تتغير بتغير «أ» كما تتغير بتغير «ب» لأن العقل الواحد قد يشعر بأحاسيس عديدة مختلفة بإزاء نفس الصورة في أوقات مختلفة وما دامت «ع» تتغير بتغير «ب» فهي إذاً تعتمد جزئياً على مميزات «ب»، وعلى هذا فالجمال الذي هو تبعاً لهذا الرأي صفة «ع» يعتمد عند التحليل على شيء «سابق» له وهو صفة «ب». وإذاً فالجمال ليس وحدة موضوعية مستقلة في وجودها عن العقل بل هو صفة مميزة لعلاقة وهو يتغير بتغيرها. وبالتالي يعتمد على وجود اتجاه أو ميل عقلي معين أو إذا شئنا التحديد يعتمد على وجود حالات معينة من المشاعر وبمعنى آخر فالقيمة الفنية حسب هذا الرأي لا تقل ذاتية عن الرأي الأكثر تطرفاً والذي حاول الرأي الأخير أن يقوله. فإذا تأملنا المدى الذي يذهب إليه هذا الرأي في تمييز العلاقة بين العقل وعمل فني معين وجدنا أنه يعتمد على الأقل جزئياً على المواطف التي يحسها ويختبرها الشخص المدرك لهذا العمل الفني من ناحية فإذا كانت هذه المواطف فيها كراهية أو كانت سلبية فإن العلاقة لن تكون لها الصفة المطلوبة وفي هذه الحالة لا يحق لنا أن نقول إن العمل الفني جميل.

١٧٧ - قيمة الجمال بدون التقرير الانساني

رابعاً - لنفترض فناء الجنس البشري كله ما عدا شخصاً واحداً ولنفترض ان هذا الشخص الوحيد الباقي على قيد الحياة مع زعم أنه ليس هناك شيء اسمه العقل الإلهي

ـ قد وجه بإحدى لوحات روفائيل ـ واضح أن هذه اللوحة تعتبر في نظر الذاتيين جميلة لأنها نالت تقدير العدد الأكبر من الناس ولنفترض أكثر من هذا أن هذا الشخص مات وسط تأملاته الأخيرة للوحة لنا أن نتساءل الآن هل حدث أي تغيير في اللوحة؟ هل أضيف إليها او نقص منها أي شيء؟ إن التغيير الوحيد الذي حدث هو أن التقدير الذي كان يحسه الناس من ناحيتها قد قضى عليه. هل في هذه الحالة ينتهي جمالها نتيجة لهذا بطريقة آلية؟ إن أولئك الذين يناصرون الموقف الذاتي لا بد أن يجيبوا بالايجاب وأني لأكرر مرّة أخرى ما قلته قبلاً من أنه ليست هناك أدلة ندحض بها إجابتهم من الوجهة المنطقية ولكن بالرغم من أننا لا نستطيع أن نرد عليهم إلا أن هذه الإجابة تفشل في تفسير الحقيقة التالية التي نشعر بها جميعاً وهي أن من الأفضل أن توجد لوحة العذراء دون تقدير إنساني من أن توجد صورة لحمأة دون تقدير. ولعل في هذا المقتبس من «جورج مور» في كتابه «مبادىء الأخلاق» ما يبين وجود وانتشار هذه العاطفة.

«دعنا نتصور وجود عالم واحد جميل غاية الجمال بل لك أن تتصور أقصى ما يمكن من الجمال: وضع في لوحة هذا العالم أجمل ما يخطر ببالك ـ الجبال والأنهار والبحر والأشجار والغروب والنجوم والقمر ـ ثم تصور كل هذا مجتمعاً في كل منسجم متسق متناسب بحيث لا يبدو أحدها غريباً في وضعه بالنسبة للآخرين بل إن كلاً منها يشترك في إضافة عنصر الجمال للآخر ثم للكل. ثم بعد هذا تصور أقبح صورة للعالم تصورها أكواماً من الأقذار تحوي كل ما يثير لدينا الاشمئزاز وتشترك كل مكوناتها في إخراج صورة مظلمة لا يخفف من ظلامها أي شيء مشرق... إن الشيء الوحيد الذي لا يحق لنا أن نتصوره هو أن هناك كائناً بشرياً واحداً رأى أو تهيأت له الفرصة لأن يرى ويتمتع بجمال اللوحة الأولى أو بقبح الثانية... ترى هل مما ينافي المنطق أن نقرر أن من الأفضل أن يبقى العالم الجميل ويفنى العالم المشوه القبيح؟».

إن الإجابة على هذا السؤال بالايجاب تقتضي صلابة عقلية ليست بالقليلة بل إن من المشكوك فيه أن تجد آذاناً صاغية في خارج قاعات المحاضرات الفلسفية ذلك لأن الناس يعتقدون في قرارة نفوسهم أن الجمال أفضل من القبح حتى لو لم يكن هناك أحد يتأمله ويتمتع به وبالرغم من أن القيمة التي نضعها لاعتقاد فطري مثل هذا هي مثار جدل وبالرغم من أنه ليس هناك فيلسوف يأخذ بهذا الميل كدليل حاسم ولو أنه موجود بصفة سائدة في الجنس الإنساني إلا أن لنا أن ندخله في اعتبارنا كعامل يعزز الرأي القائل بموضوعية الجمال. ولعل أفلاطون لو طلب إليه أن يفسر هذا الميل الشائع نحو الجمال

حتى لو لم يجد من يقدر لفسره على أساس نظرية في تذكر عالم المثل. وعلى أية حال فالميل موجود والرأي القائل إنه انعكاس لعامل معين في طبيعة الأشياء يحدث إزاءه رد فعل من العقل الإنساني رأي لا يستهان بقيمته وليس من السهل رفضه.

وسنحاول الآن أن نقيم نظرية إيجابية عن الفن على أساس نظرية افلاطون في المثل.

النظرية الايجابية للفن

١٧٨ ـ نظرية «كليف بل» عن الشكل ذي الدلالة

إن المشكلة الفنية الأساسية يمكن وضعها في أنسب صورها في السؤال التالي: لماذا نتأثر بأشكال معينة وألوان واصوات خاصة إذا تجمعت ونظمت بطرق معينة بينما لا نتأثر مطلقاً إذا نظمت هذه الأشكال والألوان والأصوات بطريقة أخرى أو إذا أخذنا مثالاً محسوساً لماذا نتمايل عند سماعنا لألحان «باخ» بينما نفس هذه النغمات إذا صدرت عن القيثارة بطريقة مرتجلة أو بترتيب عكسي تصدر نشازاً من الاصوات أو ترسل إلى نفوسنا الضيق والملل؟ ولعل «مستر كليف بل» في كتابه (الفن) يعطينا أفضل عرض وعلاج معاصر لهذا الموضوع من وجهة نظر أفلاطون. ولست اعني بهذا أن مستر بل نصير لنظرية أفلاطون في المثل بكل جوارحه بل إن كل ما يقوله عن موضوع الفن والجمال لا يدخل ضمن نطاق نظرية أفلاطون فحسب بل يعتبر تطبيقاً حياً مقنعاً لنظرية أفلاطون في الجمال الموضوعي على تفسير دلالة الأعمال الفنية وعلى المشاكل العلمية التي تواجه نقد الفن. والواقع أن عمل «بل» هو أنه اشتق من الموقف الفني الذي هو في جوهره ما نادى به افلاطون معياراً أو مستوى للقيمة الفنية وهو معيار يعتبر النقد الفني اليوم أحوج ما يكون إليه. وصب معظم اهتمام مستر بل على الفنون البصرية ولكن إذا غيَّرنا الزاوية التي منها يمكن النظر إلى أقسام الفن الأخرى يمكن أن تطبق نفس آرائه على الموسيقى ويقول مستر بل « إن نقطة البدء بالنسبة لجميع أنواع الخبرة الفنية لا بد أن تكون الخبرة الشخصية أي إحساس انفعال معين ونطلق على الأجسام التي تستثير هذا الانفعال الأعمال الفنية». وقد تختلف الانفعالات الناتجة عن الأعمال الفنية من حيث الكثرة والعمق ولكنها كلها من نوع واحد ونطلق على مثل هذه الانفعالات لفظ «فنية» فإذا لم نتفق على أن جميع الأعمال الفنية لديها هذه الخاصية المشتركة أي استثارة الانفعال الفني وإذا لم نتفق

أيضاً على أن الأعمال الفنية فقط هي التي تستثيره فمن الواضح إننا إذا تحدثنا عن الأعمال الفنية كشيء له كيان وله دلالة وتنتمي إلى طبقة معينة كنا بذلك نتحدث من قبيل العبث إذ مهما اختلفت هذه الأعمال في الشكل أو الموضوع أو طريقة الاستثارة فلا بد أن تكون لها هذه الخاصية المشتركة وإلا فهي ليست أعمالاً فنية.

إن العمل الفني يسبب لدينا انفعالاً فنياً لأن به شكلاً ذا دلالة. وسأعود بعد قليل إلى السؤال الذي قد يثيره البعض «وماذا يعني مستر بل بالشكل ذي الدلالة؟» إذ يكفي في الوقت الحالي أن أقرر أن السبب المباشر لوجود الشكل ذي الدلالة في العمل الفني هو اختيارنا لانفعال معين سبق أن شعر به الفنان وهو انفعال يعتبر الانتاج الفني تعبيراً عنه. وواضح أن هناك فرقاً بين الفنان الذي شعر بهذا الانفعال ومقلد أو ناقل القطعة الفنية الذي لا يشعر بنفس الانفعال وهو أمر يفسر حقيقة تكاد لا تجد تفسيراً دون هذا وهي أننا نتأثر تأثراً عميقاً بلوحة فنية بينما لا نتأثر مطلقاً بنسخة تكاد تكون مشابهة لها تماماً سواء أكانت رسماً أو صورة فوتوغرافية.

ويلاحظ أن هذا الانفعال الذي شعر به الفنان والذي يعتبر ضرورة حتمية لوجود الشكل ذي الدلالة في الصورة هو انفعال لشيء وقعت عليه عينا الفنان وهذا الشيء في وصفه الأول جسماً طبيعياً ـ كوجه أو منظر طبيعي أو مبنى ـ ولكن استعمل لفظ «في وصفه الأول» لأوضح أن ما يراه الفنان ليس وجهاً أو منظراً طبيعياً أو مبنى ـ ذلك لأن الشخص العادي ينظر إلى الجسم في ضوء ما يمكن أن يأتيه بفائدة وهو في هذا يرى ما هو ضروري لرؤيته تحقيقاً لهذا الغرض. ومن الطبيعي أنه قد يشعر المرء بانفعال عند رؤيته لهذا الجسم ذاته ولا يسبب الانفعال فالجسم الذي يرى الشخص العادي بطريقه قد يكون وسيطاً لنقل الانفعال ولكن الانفعال لا يحس بالنسبة للجسم نفسه ويتضح هذا إذا لاحظنا أن وجه السيدة المحبوبة قد يستثير انفعال الغيرة ومنظر المسدس المصوب قد يستثير انفعال الخوف ولكن هذه الانفعالات لا تحسبها إزاء الجسم نفسه باعتباره جسماً بل للحلقة المتتالية من الأفكار التي ترتبط به.

١٧٩ ـ الطريقة بين الفنان والشخص العادي

في حياتنا العادية لا نرى الأشياء في ذاتها بل نراها في ضوء الأغراض التي نود أن نحققها من ناحية هذه الأشياء أو باعتبارها وسائل لتحقيق هذه الأغراض. ولكن الفنان هو

الشخص الوحيد الذي يرى الشيء لا كوسيلة لشيء آخر خارج عنه، بل كفاية في ذاته. واعني بقولي هذا أنه يراه كمجموعة من الأشكال ذات الدلالة. وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما نرى نحن الأشياء بطريقة صحيحة بينما نحن لسنا بالفنانين وإذاً فيمكن تعريف الفنان من وجهة نظر «مستر بل» بأنه الشخص الذي يشعر إزاء الأشياء الطبيعية بذلك النوع من الانفعال الذي يحسه الرجل العادي إزاء الأعمال الفنية فقط. فإذا تناولنا على سبيل المثال لوحة بسيطة هي عبارة عن صورة فوتوغرافية ملونة لمنظر بسيط تظهر فيه جميع التفصيلات بدقة وبدون تحريف. والحق أن من الصعب أن نحاول أن نبين في أي النواحي تختلف لوحة «لفرمير» عن الصورة الفوتوغرافية الملونة ولكن فيها من الدلالة ما لا يوجد في المنظر الطبيعي نفسه أو على الأقل ما لا يوجد بالنسبة لمعظم الناس!. ذلك لأن فيرمير كما هو مفروض يختلف عن كثيرين من الناس في قدرته على أن يرى في المنظر الدلالة التي لا نستطيع نحن أن نلحظها إلا في اللوحة وما فعله «فيرمير» في هذه الحالة هو انه أخرج هذا المنظر من وسط ما يحيطه من شوائب وأشياء ليست بينه وبينها علاقة ثم صوره وأبرز معانيه وجماله. وإن فيرمير لا يخلق الجمال بل هو بمثابة القابلة أو الطبيب الذي يهيىء مولد الجمال الكامن في الأشياء.

ويمكننا بعد هذا أن نخطو خطوة أخرى فنغامر بأن نورد الرأي القائل بأنه ما دام الفنان قد نقل على قماش اللوحة الشكل ذا الدلالة وهو ما اكتشفه وسط الموضوع الطبيعي فإننا نستمد من هذه الصورة نفس الانفعال الذي استمده هو من الموضوع وبمعنى آخر كما نرى الأعمال الفنية باعتبارها غايات في ذاتها منفصلة عن الغرض الذي تعنيه بالنسبة لنا ونراها غير مرتبطة بمبدأ المنفعة وبنفس هذه الطريقة يرى الفنان الموضوعات العادية فهي تمثل بالنسبة له ما تمثله الصور بالنسبة لنا أي موضوعات تثير الانفعال وليست وسائل لنقله.

وجدير بالذكر أن القدرة على رؤية الموضوعات على الدوام بهذه الطريقة أي باعتبارها مجموعات من الأشكال ذات الدلالة وبالتالي موضوعات تستثير الانفعال الفني لا باعتبارها مرتبطة بأغراض الحياة هذه القدرة أمر نادر الحدوث فضلاً عن أنها غلطة من وجهة نظر التطور البحت في الكون ويقول «روجر فراي» في هذا الصدد: «إن الفن كفر من الناحية البيولوجية إذ أن الإنسان أعطي عينان ليشاهد الأشياء لا ليراها رؤية عابرة».

وليس من السهل في عبارات قليلة أن توضح الرأي القائل إن الموضوعات يمكن أن ينظر إليها باعتبارها غايات في ذاتها أي مجموعات من الأشكال ذات الدلالة بل يشك في

ان في الإمكان أن يتضح هذا الرأي مهما فعلنا لأولئك الذين لم يحسوا يوماً بهذا الانفعال لأشياء بالنظر إليها من هذه الوجهة. ولكن معظم الناس تتفتح بصيرتهم من حين لآخر فيرون الموضوعات من وجهة الشكل البحث وهناك مناسبات نرى فيها منظراً طبيعياً لا باعتباره عدداً معيناً من الحقول أو الأكواخ والأشجار ولكن كمجموعات من الألوان والأشكال ويصحب هذا شعورنا بالنشوة التي تهزّنا عادة إذا ما تأملنا الأعمال الفنية الرفيعة. وكثيراً ما يحدث أن تنظر إلى شجرة مثلاً فلا يسترعي انتباهك إلا ما تعنيه من ثروة خشبية أو باعتبارها من نوع معين كالزان أو البلوط أو من جهة أنها ضارة أو قد تمر بها فلا تعيرها أي اهتمام. ثم يأتي يوم تلحظ فجأة أنها جميلة وهذا هو ما يحدث عندما تنظر إلى صورة إذ أن جمالها يكاد يذهلنا بشكل مباغت.

في مثل هذه اللحظات يمكننا أن نتصور أننا نشاهد بعيني الفنان إذ تأتينا من صلتنا بالموضوعات المادية استثارة لانفعال معين هو ذلك الذي يمكن أولئك الموهوبين بقدرة الفنان التعبيرية من أن يخلقوا لوحات فيها شكل ذو دلالة والواقع أننا نستعمل لفظ «يخلق» استعمالاً غير دقيق لأنه يعني ما يظن عامة الناس أن الفنان يعمله ولكن إذا كان الجمال صفة موضوعية للأشياء فهل «خلق» لوحة هو اللفظ الصحيح لوصف نشاطه؟.

١٨٠ ـ ما هو الشكل ذو الدلالة

ليست هناك طريقة للإجابة على هذا السؤال سوى أنّا نتأمل بشيء من الإسهاب معنى الكلمات «الشكل ذي الدلالة» إن المعنى الشائع لكلمة «دلالة» هو دلالة الشيء المعتبر غاية في حد ذاته. ونحن إذ نعتبر شيئاً «غاية في حد ذاته» فإن أذهاننا تتجه إلى تلك الناحية بالذات في هذا الشيء الناحية التي هي أكثر اهمية من اي خاصية اخرى وربما تكون قد جاءته من الروابط الإنسانية التي خلعها عليه الإنسان أو من قدرة هذا الشيء على إرضاء الرغبات الإنسانية. أي أن أذهاننا تتجه إلى التفكير في الحقيقة التي خلفه تختفي وراءه والكائنة فيه والواقع أن ما يثير النشوة لدى الفنان هي هذه الحقيقة وليس الشيء الذي تظهر فيه هذه الحقيقة وهو نقل الانفعال الذي شعر به إزاء هذه الحقيقة إذا نجح في نقل ما رآه على قماش اللوحة كمجموعة من الأشكال البحتة وهنا أجد المجال مناسباً للعودة إلى أفلاطون.

خلف عالم الأجسام الحسّية يوجد في رأي أفلاطون عالم المثل وهو الذي يتمثل بشكل ناقص في هذه الأجسام الحسّية إذ أن المادة الحسّية التي تظهر الأجسام فيها تشوه

المثل. وهو يطلق على هذا العالم لفظ الحقيقة لأنه العالم الوحيد الذي فيه الكائن الكامل غير المتحرك بينما العالم الذي نعرفه عن طريق الحس هو شبه حقيقي لأنه ناقص ودائم التغير. وما من شك أن العلاقة بين هذين العالمين أمر يعسر تفسيره وسواء أكانت المثل هي «السبب» في وجود الأجسام الحسية أو لم تكن فلا بد أن تكون هناك علاقة بين الطرفين وهي علاقة يمكن تصويرها بطريقة تشبيهية كأن نقول إن هذه المثل تختفي وراء الأشياء المنظورة الظاهرية وتخلع عليها صفاتها وتعطيها تلك الدلالة المعينة التي يتحدث عنها «مستر بل» فإذا قيل إذاً إن الفنان يرى الجسم كمجموعة من الأشكال البحتة فإن ما نعنيه هو أن لديه القدرة على تميز عنصر الحقيقة الكامن في الجسم من المادة الحسية التي تكتنفه والتعبير عن هذه الصورة الذهنية للحقيقة في لوحة يمكننا من أن نلحظ قبساً من هذا المثال البحت الذي تصوره.

ولهذا السبب نجد انه بالرغم من أن التعبير الفني يختلف في مظهره من عنصر لآخر فإن الشعور الذي يوقظه لدينا الفن السامي الرفيع شعور دائم مهما اختلفت العصور والواقع أن الفن متعدد الصور، ولكنها جميعاً تقودنا في نفس الطريق الذي يقودنا إليه الانفعال الفني وهو تأمل الحقيقة الذي يتم في نهاية هذا الطريق ولهذا السبب أيضاً نجد أن الحديث عن المعايير الفنية ومصادر الأعمال الفنية التي قام بها بعض مشاهير الفنانين والمدارس التي ينتمون إليها أو أثر هؤلاء الفنانين على من جاء بعدهم لا صلة لها بالتقدير الفني الحق إذ ليس المهم مطلقاً أن نعرف كيف ومتى ومن قام بهذا الفن العظيم لكي ندرك هذا القبس من الحقيقة الذي يبدو ولو بطريقة غير كاملة من وراء هذا العمل. إن الفن في هذه الحالة نافذة ننظر من خلالها إلى الحقيقة وقد يختلف زجاج هذه النافذة من عصر إلى عصر إذ قد يتراوح في شفافيته ولكن المنظر الذي تطل عليه النافذة لا يختلف في كل العصور.

١٨١ ـ الفن كنافذة تطل على الحقيقة

ما دام الفن يمكننا من أن نرى قبساً من الحقيقة التي تكمن خارج هذه الدائرة التي ندركها في حياتنا العادية فمن الواضح أن الانفعالات التي لا يثيرها لا تنتمي إلى هذا العالم ذلك لأن الانفعال الفني هو انفعال نحسّه لا لهذا العالم بل إزاء الحقيقة وإذاً فهو يختلف عن جميع الانفعالات الأخرى من حيث إنه فريد ولا يمكن تحليله. ولعل هذا هو السبب في حديثنا عن عنصر البعد والغرابة في عالم الفن. إذاً ما دام ذلك النور الذي

يمنحه لنا الفن قائماً نظل بعيدين غاية البعد عن الميول التي يثيرها فينا عالمنا الحسي وينتهي الإحساس بالآمال والآلام والمخاوف كما لو أنه تهيأ وقتياً أن نهرب من تيار الشعور الزاخر بالحياة والمليء بالحرمان والرغبات والصراع والندم لننعم بالسلام على شاطىء النهر.

ويرى البعض أن الانفعال الذي نحسه لدى تأمل العمل الفني هو من نفس النوع الذي يحسه المتصوفون، وهم يفسرون هذا القول بأن الانفعال يستثار لنفس الشيء في الحالتين ولكن بينما تبدو الصورة التي يكونها المتصوف عن الحقيقة صورة مباشرة لكونها تأتيه عن طريق التأمل الذهني دون معونة الحواس نجد أن الصورة التي لدى الفنان عن الحقيقة صورة غير مباشرة لأنه يستخدم الحواس والأجسام الحسّية كوسيط يرى من خلاله الحقيقة أو يقترب منها. يضاف إلى هذا أن الصورة التي لدى المتصوف تستطيل في بعض الأحيان وقد تتصل حلقاتها بينما لا تمكث صلة الفنان بالحقيقة سوى لحظات عابرة وجيزة بل إننا ما نكاد نشعر أن اللثام قد أميط حتى يسدل ثانية وما نكاد نستشف بريق الحقيقة حتى يمر من أمامنا مخلّفاً شعوراً بالأسف والحنين لا ندرك كنهه وهكذا نجد الانفعال الفني يجمع بين كونه أكثر الانفعالات وأقلها إشباعاً فهو يشبعنا أيما إشباع لما يعطيه لنا وهو أقل الانفعالات إشباعاً لأنه لا يدوم سوى برهة خاطفة وكأنما يشير من طرف خفي إلى خير وأعظملم نذهبه ولعل في الامكان أن نبني أسبابنا للقول بموضوعية الجمال في علاقة بالخبرة. ولقد رأينا أن هذا الرأي يبدأ بأفلاطون وما سقناه فيما مضى ليس إلا إشارات مقتضبة كتبها أفلاطون في حواره.

١٨٢ ـ تلخيص

لقد حان الوقت لنجمع خيوط النقط السابقة بذكر بعض النتائج. وأول شيء نسوقه هنا هو معنى لفظ «الجمال». إذا قلنا إن هذه الصورة جميلة فنحن نقرر علاقة حتى لو كنا غير قادرين على تعريف طبيعة هذه العلاقة بين الصورة الفيزيقية بطبيعة الحال فهو أيضاً شرط آخر لصحة الحكم ولكنه ليس كافياً إذ لا يكفي أن توجد الصورة بل يجب أن يتمثل فيها الجمال.

ثانياً: فيما يختص بالمعيار الذي نقوّم على أساسه الجمال في قطعة فنية يلاحظ أن هذا مختلف عن هدف الفنان ولا علاقة له لا بما في ذهن الفنان، ولا بالأثر الذي يهدف لإبرازه (أي ما يطلق عليه مثل الفنان الأعلى) ولا بنجاحه في نقل وتوصيل الانفعال أو

باستثارته في النظارة أو المستمعين ولا بأي حكم لمصلحة أو ضد اللوحة الفنية يصدره شخص أو مجموعة من الأشخاص مهما كانوا مختصين.

إن المعيار الذي نستخدمه في تقويم العمل الفني لا بد أن يقع خارج هذا العمل وهو لا يوجد إلا في مثال الجمال. فإذا تمثل أو علمه يعتمد لا على رغبة الفنان. وما انتواه ولا على قدرته على التعبير عن هذه الرغبة، بل على قدرته على التصور. فإذا توافرت لديه هذه القدرة التي بها يمكنه أن يفصل الصورة التي يتخذها مثال الجمال عن الوسيط المادي الذي يظهر المثال فيه أصبح لدى هذا العمل الذي يتجه تلك الخاصية أي وجود الشكل ذي الدلالة الذي بتوافره نقول إن هناك قيمة تلك الخاصية أي وجود الشكل ذي الدلالة الذي بتوافره نقول إن هناك قيمة فنية. وإذا لم تتوافر هذه القدرة فلن يفيده أي تدريب أو سيطرة على الطريقة وليس هناك كما هو واضح أي معادلات أو قوانين لاستظهار هذا المثل في العمل الفني ولو كانت هناك هذه القوانين لانتفى القول بوجود الفن ولأصبح الأخير علماً. ولو أنه يمكننا هنا قياساً على رأي أفلاطون أن نقترح بأن أفضل الطرق للاقتراب من الجمال وهو أيضاً أفضل ضمان لإنتاج الأعمال الفنية القيمة هو الدراسة العميقة للعلوم الدقيقة كالمقاييس والموازين والعدد.

١٨٣ ـ العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن

إذا أردنا أن نتحدث بلغة العصر الحديث فمعنى هذا أن الفنان الذي استكمل كل نقص في طريقة الرسم أو التلوين والذي سيطر على نظرية الانسجام وقواعد التلحين والذي يهتم اهتماماً تامّاً بما يتطلبه بيت الشعر من وزن وقافية هو الفنان الذي تتوافر لديه فرصة أكبر لانتاج عمل أكثر من غيره الذي يبدأ عمله دون دراسة ولكن هذا التدريب وهذه الدراسة لن يمكّنا الفنان من السيطرة على الشكل أو ضمان وجود عنصر الجمال كرداء لعمله إذ ليس هناك قانون يخضع له الشكل فهو العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن ومن المستحيل أن نضطره للظهور أو ندلله حتى يأتينا مختاراً.

ويبدو أن هذا هو السبب فيما نلحظه في مناسبات عديدة من أن الأعمال التي تستنفد جهداً كبيراً ومهارة فنية كبيرة ليست مع ذلك أعمالاً فنية رفيعة. كما يفسّر أيضاً ما نلحظه مع أن الجمال قد يكمن في لوحات أعاظم الفنانين الذين ضربوا عرض الحائط بجميع القوانين التي اصطلح عليها أهل الفن كما تجاهلوا جميع معايير الذوق، وكذلك قد ينزوي الجمال عن إنتاج أولئك الذين انفقوا من الجهد والتدريب القدر الكثير وأخضعوا

لوحاتهم لقوانين صارمة ترضي الذوق والتقاليد التي وضعها من سلف. ولكن لا يغرب عن بالنا أنه حيث توجد المعرفة بأصول الفن وطريقة العمل يصبح احتمال اجتذاب مثال الجمال وإبداعه العمل الفني أكبر من الحالة التي لا يهتم فيها الفنان بهذه المعرفة. يضاف إلى هذا أنه إذا تساوت جميع العوامل والظروف فإن المعرفة والمهارة يرجحان الكفّة أكثر مما يسمى غالباً «الوحي» بينما هو في الحقيقة لا يمت بصلة للوحي الفعلي فالاحتمال أن ينتج الفنان أعمالاً فيها عنصر الجمال أعظم في حالة توافر العاملين الأولين.

وهذا أقصى ما يقول به أفلاطون والحق أن إدراك المثال الذي توافر للفنان أمكنه ان ينتج شيئاً جميلاً أو له قيمة فنية وهذا الإدراك قد تركه أفلاطون دون شرح أو إيضاح. ذلك لأنه إن كان الجهد والتدريب مما يعين الفنان فهما ليسا كافيين إذ ليس في إمكانه أن يضمن ما إذا كانت جهوده ستكلل بالنجاح في استظهاره صورة للحقيقة، ولكن ما يمكننا أن نقرره بصفة قاطعة هو أنه إذا لم يتوغل خياله وتتفتح بصيرته لمثال الجمال مهما كانت الرحلة خاطفة أو عابرة فلن يمكنه إلا إذا تدخل عامل الحظ أن ينتج عملاً ذا قيمة فنية.

١٨٤ ـ اعتذار عن آرائي الشخصية

إني لأدرك ان جزءاً مما سبق عرضه يتضمن إقحاماً لآراء شخصية أكثر مما هو لائق في كتاب من هذا النوع. إن نظرية التتابع الفني التي أشرت إليها لا يعتنقها كل الفلاسفة ولا حتى جلهم بل إن من غير المقطوع به ما إذا كان أي فيلسوف آخر يقبل توسيع نظرية أفلاطون في المثل والأسباب فيها بنفس الطريقة التي اتبعتها آنفاً.

وهناك اعتباران يمكن أن أسوقهما للاعتذار عن إقحام آرائي إن لم يكن لتبريرها.
أولاً: قد لاحظت أنه من اللائق ان اعرض ما يتضمنه رأي افلاطون فيما وراء الطبيعة في ضوء علاقته بالموضوعات التي يجري فيها النقاش والجدل الفلسفي حالياً وأحد هذه الموضوعات هو التفسير الصحيح للاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة وغير هذا طبيعة العملية المعروفة بالخلق الفني ويعني الأحكام الفنية ويكفي أن نشير إلى أن هذه الموضوعات وغيرها مثار جدل ليتضح أن هذا ما يتضمن أن الإنسان لم يصل بعد إلى رأي نهائي مقبول في شأنها. وفي مثل هذه الموضوعات قد يكون التعبير عن رأي شخص أقرب إلى القبول وأبعد عن الثورة من تلك التي وصل العالم إلى درجة من الاتفاق بشأنها أو حتى إذا كان هناك تعارض فإن آراء مدارس الفكر المختلفة والفروق بينها قد حددت بوضوح خلال قرون من الجدل الفلسفي وقد يكون

الاعتذار أدعى للقبول إذا كان الميدان الذي نطبق فيه آراء أفلاطون فيما وراء الطبيعة وتوسعها ميداناً مفيداً ومجدياً بشكل خاص وهو ما أعتقد أنه صحيح قبل كل شيء في حالة الميدان الفني.

ثانيا: لقد تزايد إدراك الفلاسفة في السنوات الأخيرة لما تدين به الفلسفة لأفلاطون ولقد رأينا أن الأستاذ «هوايتهد» يصف «التقاليد الأوروبية» بأنها «مجموعة الملاحظات على أفلاطون» كما أن نظريات أفلاطون أو النظريات المشتقة منه تكون الجزء الأعظم من الجدل الفلسفي الحديث وينطبق هذا بوجه خاص على ميدان فلسفة العلم فيما نجد الموضوع الذي يناقش كثيراً في الوقت الحالي هو رأي «هوايتهد» ولعل أهم ما يميز فلسفة «هوايتهد» هو عرض الأشياء الخالدة التي بدخولها في فيض الأحداث تخلع على العالم الحسي الصفات التي نراها فيه. ومن هنا نرى أن هناك شبهاً كبيراً بين الأشياء الخالدة التي يقول بها «هوايتهد» والأشكال التي قال بها أفلاطون من ناحيتين. الأولى: الطبيعة الكامنة. والثانية: العلاقة بما أسماه أفلاطون عالم التغير. وإنا لنرى أن «هوايتهد» يبدأ كتابه القيّم «التغير والحقيقة» بالاعتراف والترحيب بوجه الشبه المذكور ثم يشير إلى أفلاطون كأستاذه الأكبر وهو يقول في هذا الصدد: «إذا كان علينا أن نعرف رأي أفلاطون بوجه عام مع إيراد أقل التغيرات التي أصبح من الضروري إضافتها خلال الألفي عام من الخبرة الإنسانية في ميادين التنظيم الاجتماعي والقدرة الفنية والعلم والدين فإن علينا أن نبدأ بناء فلسفة عن الكائنات الحيّة. وهذا هو ما حاول «هوايتهد» أن يعمله. وفيما يختص بما تضمّنه الفصل الحالي نجد أن المناقشات الجارية في وقتنا هذا عن الفن والأخلاق تدور في معظمها حول ما هو معروف اليوم باسم مشكلة القيم. فهناك ميل شائع في الوقت الحاضر نحو التأكيد بأن الخير والجمال هما قيم نهائية وتفسير الدلالة الخاصة للأخلاق والفن باعتبار وجودهما في العالم. وهناك كثيرون من المفكرين يتبعون أفلاطون في التأكيد بأن هذه القيم مستقلة في الكون يمكن إدراكها بالعقل ولكنها لا تعتمد في وجودها عليه. وواضح من كتاب «هارتمان» عن الأخلاق وهو كتاب في ثلاثة أجزاء يقدم المؤلف فيه أو في ما كتب عن هذا الموضوع خلال السنوات الأخيرة أن الاتجاه الأفلاطوني هو أوضح ما يكون. ومن هذا يتضح أن تفسيرات آراء أفلاطون وتطبيقات نظرياته هي الموضوعات الفلسفية في أيامنا هذه.

١٨٥ ـ الاعتبارات العملية

١ ـ التوجيه: اعتقد أن الوقت قد حان لعقد خاتمة لبحث موضوع القيم بعد أن

أشرنا إليه من قبل، ولكن لا نستطيع أن نقاوم الإغراء الذي أحس به لإضافة كلمات أخيرة قليلة إحداها عن التوجيه وأخرى عن التحذير وثالثة عن النظام مدفوعاً لهذا بالاتجاه الذي ساد الصفحات الأخيرة من كلامنا السابق وهو اتجاه نحو الوعظ والإرشاد.

ولقد أشرنا قبلاً إلى أنه ليس هناك أسباب يمكن تقديمها لتفسير اعتبار الخير والخلق والحق والجمال قيماً نهائية مستحبة في ذاتها ولذاتها ولكن هناك صفات وخصائص معينة تميّز التصرفات التي نقوم بها في سعينا لتحقيق هذه القيم وهي صفات يجب أن يتنبه لها أولئك الذين يرغبون في إدراك وفهم كنه الحالات الشعورية التي تصاحب هذا السعي لتحقيق القيم. أو تقدير القيم وفيما يلي هذه الصفات.

١٨٦ ـ جني الثمار

عندما نسعى لإرضاء رغبة أو ميل لا بد أن نشعر بالتعب إن عاجلاً أو آجلاً فإذا حدث أن حل بنا التعب وأصررنا مع هذا على محاولة إرضاء هذه الرغبة نصل إلى حالة تشبع وينقلب التعب إلى اشمئزاز ويتخذ هذا الشعور أحد طريقين:

أولاً ـ أنك لا تستطيع أن تأكل أكثر من كمية معينة من الفراولة والقشدة والسكر وأن تدخّن أكثر من عدد معين من لفافات التبغ فإذا استمر الأكل أو التدخين بعد هذه الكمية أو هذا العدد فقدت هذه الأشياء لذّتها بل انك لا تستطيع أن تتمتع بشم رائحة زهرة مدة أطول من المعقول ويبدو هنا أن بعض الأعصاب يحل بها التعب وهنا إما يتوقف الشم أو ينعدم التمتع والعاقل يعرف هذه الأشياء جيداً كما قد تعلم الدرس الخاص بإرضاء الحواس والرغبات وهو أن يتوقف المرء بينما هو لا يزال يريد أن يستمر.

ثانياً ـ كلما تقدم بالمرء العمر وازداد نضجه خلف وراءه عدداً من ميوله وأهوائه التي كان يرغب في متابعتها وهو أحدث سنّاً وقد يذهب إلى أبعد من الفراولة والقشدة ولفافات التبغ كما لا ترضيه الألعاب والحفلات الراقصة ولا حتى الحديث والضحك وهكذا يصل الأمر بالشيخ إلى أن يردد هذه العبارة «كل شيء يمر سريعاً، كل شيء يتهاوى ويتحطم» وهو تعليق شخص حلّ به الإعياء بعد حياة يخرج منها آخر الأمر مفلساً إذا حسب ما له في صفحة اللذة وجده أقل بكثير مما عليه في صفحة الملل والشقاء والحق أن الإفلاس لا بد أن يحقق لشخص وضع كل همّه في التمتّع باللذّة الحسّية والرغبات الجسدية فهذه لا تلبث أن تتأرجح وتتهاوى وتفقد طلاوتها تماماً كما تفقد الحواس قدرتها وحدّتها ولكن

التمتع الذي يصاحب السعي لتحقيق القيم لا يدخل ضمن هذه القائمة المريرة التي يتألم لها الشيخ. ذلك لأن من يقدر الجمال يزداد تقديراً كلما تقدمت به السن وهو ينفق وقتاً أطول في متابعه وتأمل الرسوم واللوحات وسماع الموسيقى وعلى الأخص القطع الأصعب منهما والتمتع بمناظر الطبيعة، قبل أن يتطرق إليه الملل. وهكذا في حالة العالم والباحث والحكيم والفيلسوف إذ ينفق كل منهم وقتاً أطول في قراءة الكتب والبحث في العمل إذ تتشعب ميولهم وتمتد حتى تملأ أفق حياتهم. وبالمثل نجد الشخص الخير الذي يأمل أن تتحسن حياته يكتشف أن الصراع الخلقي لا ينتهي وأن الكمال الخلقي لا يتحقق وذلك لأن الخير الذي يسعى جاهداً لتحقيقه يتوارى ويتراجع كلما قرب منه بحيث أن كل تقدم في الإدراك الخلقي يبرز مرحلة تالية من الطريق الذي يمتد للأمام كما يحدث في حالة الشخص الذي يتسلق الجبل فهو يدرك مدى صعوبة التسلّق كلما تخطى السفوح المنخفضة وبدأت الأبعاد العالية للقمة تظهر أمام عينيه. والحق أن أهم ما يميز الحياة الخلقية هي أنها تتطلب أهدافاً أخرى كلما تحقق هدف قريب. ومن ثم فلا ينبغي أن نجزع من أن نصبح «كالنباتات التي تنمو في أسفل المناجم ترى الشمس بل تحلم بها وتخمن أين هي».

١٨٧ ـ التكامل

هناك جزء فقط من شخصية الإنسان يشترك في إرضاء أهوائه ورغباته فهناك ناحية جنسية معينة تشترك في الشهوة الجنسية، كما أن هناك ناحية من الشهية تشترك عند إرضاء الإحساس بالجوع. وهو نفس ما يحدث في انفعالات الانسان كالطموح أي الرغبة في القوة والبخل أي الرغبة في الاحتفاظ بالمال والشهرة أي الرغبة في أن يعرف المرء، والحنان الوالدي والحسد والغيرة والخوف. في كل هذه الانفعالات التي نحسّها وغيرها من الأعمال التي نعتزم تأديتها يتقدم جزء من طبيعتنا فقط ليسيطر على الميدان مؤقتاً ثم ينزوي ليتيح لغيره مكاناً. ولكن هذا لا يمنع أن تكون السيطرة دائمة كما أشار أفلاطون بحيث يصبح المرء تحت سيطرة رغبة واحدة طاغية. أما في حالة التمتع بالجمال أو في السعي للحق أو للحياة الخلقية فتشترك جميع نواحي الطبيعة الإنسانية وبالتالي يحدث تلاقٍ وتكامل وفي حالة نشاط الفنان والعالم والرجل الخير نجد أن عناصر الطبيعة الإنسانية حتى المتعارضة تتجمع بحيث يدرك بحواسه ويفهم بعقله ويقدر بذوقه ويحب بانفعاله ويقدّس بروحه ويقرر بإرادته أي قد يقرر أن يصبح شخصاً أفضل او يبذل جهداً

أكبر أو يقلل من الأثرة وحب الذات أو أبسط من هذا وذاك أن يترك العالم أفضل مما وجده.

ولعل ذلك الشعور بالهدوء والسلام الذي يرتبط تقليدياً بتأمل روائع الفن أو الإغراق في البحث أو الإحساس العميق بالواجب أساسه هذا التكامل والتوافق بين جميع عناصر الطبيعة الإنسانية بحيث تظل مؤقتاً وطيلة وجود الخبرة التي تتملك ميدان الشعور مجموعات موحدة لا تنقسم ضدنا بل تتيح لنا الهدوء والاستقرار.

تغير الشخصية

من الطبيعي أن الإنسان لا يقدر له أن يعرف الحقيقة أو يتصل بها ولو اتصالاً متقطعاً - وهو أقصى ما يمكن أن يزعم الشعور بالقيم - دون أن يتأثر هو بهذه المعرفة أو الاتصال. وقد لا يحدث هذا في الخبرات الدنيا كإرضاء الرغبات وطاعة النزعات إذ بعد أن تمر الخبرة تتركك تقريباً كما كنت أولاً باستثناء ما قد يحدث إذا أغرقت في إرضائها فقد تصبح سيوفاً مسلطة على رأسك.

ولكنك لا تستطيع أن تركز وتجمع نواحي شخصيتك دون أن تتأثر تبعاً لاتجاه هذا التوافق والتكامل. فإذا أنفقت معظم حياتك في الدراسة والسعي وراء الحق أصبحت عالماً ولقد يكون للعالم فضائله وأخطاؤه ولكن يغلب أن يكون معصوماً من المغريات التافهة التي تؤثر في حياة معظم الناس ومحصناً ضد الأشواك والقروح التي تجلبها الخبرة الإنسانية، بل قد يصل أحياناً إلى درجة من الهدوء يربطها الناس تقليدياً بحياة الفيلسوف دون أن يدركوا مبررات ذلك.

وبالمثل إذا سعى المرء في طلب الجمال كفنان أو موسيقار أو مخرج سينمائي أو مصور أو شاعر أو كاتب قصص أو ناقد أخذت بالتدرج تكتسب فضائل ومساوىء الفنان وهكذا قد تصبح غير مستقر الشخصية لا تطيق التقاليد شاذاً من الناحية الجنسية وقد تهرب مع زوجة جارك أو تنسى أن تعيد إليه كتبه وقد تستخدم الأشياء في غير العمل ما لا تتفق مع ما درج الناس عليه كأن تضع الزبد على الخبز مستعملاً الموس بدلاً من السكين أو تكسر البندق بماسك الفحم وباختصار قد تصبح وهيماً كما اعتاد الناس في العصر الفيكتوري أن يسموا الفنان. ولكنك إذ تفعل هذا تبدي حساسية للجمال، وولاء لأعلى المثل التي تتصورها، وعزماً على التعبير عن هذه الحساسية بحيث قد تستعذب الموت

جوعاً في كوخ لكي يتسنى لك أن تؤدي العمل الذي يرسمه لك خيالك بدلاً من أن تتناول مرتباً محترماً تضطر من أجله أن تخدم الذوق الذي يطلب المتعة الفنية الرخيصة وهو مستعد أن يدفع من أجلها المال.

وإذن فليؤد المرء واجبه وليساعد الآخرين وليكون رحيماً حليماً وباختصار ليحيا الحياة الفاضلة الحقّة وليتأكد بعد هذا أنه سيقدر مباشرة بشهادة المجتمع فنحن نعرف جميعاً من هو الرجل الفاضل عندما نقابله.

تحذير

وعلينا أن نحذّر من أن تعامل القيم باعتبارها نتاجاً من صنع الإنسان ولقد نقدت هذا الاتجاه عند تحليل الرأي الذاتي ولكن حيث ان العالم قد أصبح يسيطر على عقولنا بحيث أصبحنا لا نؤمن إلا بما نراه ونحسّه ونعتبره حقيقياً وله وجود مستقل لا عن المادة فحسب بل عن العقل أيضاً ذلك لأنه عندما نقر بوجود حقائق غير مادية فإننا نميل لافتراض أن هذه الحقائق عقلية ومن هنا نعتقد أن القيم لا بد أن تكون مثلاً عليا ونحن بهذا نضمن تفكيرنا تعارضاً بين ما هو مثالي وما هو حقيقي ولكن كيف ينهيأ للمثل الأعلى أن يجتذبنا لتحقيقه كما لو كان مغناطيسية ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل الذي يدركه والجهود التي تبذل لتحقيقه؟ إننا إذا افترضنا أن المثل الأعلى الذي اخترعه الإنسان له القدرة على استثارة جهوده لتحقيق وإدراك هذا الهدف مغيراً بذلك من شخصية فكأننا نفترض أن الإنسان في إمكانه أن يرفع نفسه إذا رفع حزامه.

دعنا نؤكد لك مرة أخرى أن المثل العليا هي بمثابة قيم تعطى لنا وتتضح بنسبة تختلف من شخص لآخر ولكنها ليست من نتاج تفكيرنا.

ويلاحظ أن أجسامنا تخضع لقوانين معينة تتحكم في سلوك هذه الأجسام وهي قوانين ديناميكية واستاتيكية كقانون الجاذبية وقوانين النمو والتحلل ويقوم الرياضيون والطبيعيون وعلماء الحياة وعلم وظائف الأعضاء بدراسة هذه القوانين التي من نتائجها أن نصل كما نعتقد إلى معلومات عن العالم.

ومن ثم نقول إن العالم مكوّن بطريقة تجعل الأجسام التي لا تستند إلى شيء تسقط في الفراغ بسرعة واحدة وإن التجاذب بين الأجسام في الفراغ يتناسب عكسياً مع مربع المسافة بينها وإن طبيعة الكائنات الحيّة هي أن تولد وتنمو ويتكامل نضجها وتشيخ وتتحلل ثم تموت.

ويمكن أن يكون نفس الأمر حادثاً أيضاً ولو أننا نجد صعوبة في الإقرار بهذا ـ في حالة عقولنا وأرواحنا إذ قد تكون خاضعة لمؤثرات وقوانين تنتمي لأساس تكوين العالم بشكل لا يقل عن خضوع قوانين الطبيعة والرياضة له.

وهكذا نميل جميعاً لتسمية الأشياء صواباً أو خطأً وكشف عنصر الجمال أو القبح في الأشياء والسمي لما هو حق كما نطلق على ردود الأفعال التي يقوم بها العقل الإنساني لهذه المؤثرات التي تؤثر على الأخلاق والفن والمعرفة والحق أن كون عقولنا حاسة لهذه المؤثرات وقابلة للتشكل بها ينبغي أن يعلمنا عن طبيعة الحقيقة ما لا يقل عما تقوله لنا دراسة قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء التي تتحكم في قوانين النمو والتحلل للجسم ذلك لأنه كما يعطينا قوانين الجسم معلومات عن طبيعة الحقيقة الفيزيقية التي يوجد فيها الجسم هكذا تعتبر القيم التي تملأ نفوسنا وتقود التطور في عقولنا عوامل في الحقيقة غير المادية التي يوجد فيها كياننا الروحي وبمعنى آخر هي عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا وهي ليست بأقل من القوانين التي يدرسها علماء الرياضة والطبيعة.

١٨٨ ـ نظرة إلى الوراء

إن عرض النقطة الأخيرة عن النظام يتطلب نظرة إلى الوراء لنلخص ما سبق. لقد حاولت في الفصل الخاص بالسياسة بالرغم مما يسوده من استطراد وهو استطراد كان في معظم الأحوال مقصوداً ـ إذ أردت أن أبين أن كل مشكلة فلسفية تندمج في المشاكل الأخرى بل يمكن أن يقال إنها تتفرع إلى جميع المشاكل الأخرى ـ حاولت أن أبدأ بالحديث عن الفلسفة السياسية وتساءلت حينئذ عن هدف الحكومة الحقّة والغرض من الشرع الحق.

وكانت الإجابة هي إنتاج نوع معين من المجتمع أي مجتمع يضم مواطنين يعيشون على نمط معين. والحق أن الدولة موجودة لتشجيع الحياة الفاضلة وأحسن الحكومات هي تلك التي يعيش مواطنوها أفضل حياة وهي تعينهم بقوة إيجابية إما بإبعاد العوائق أو بزيادة احتمالات السعادة. وفي هذا إجابة جزئية على السؤال التالي وهو ماذا يقصد بالحياة الفضلى؟ وكل ما يبقى أمامنا هنا هو أن نوسع في هذه الإجابة لينطبق على السؤال الذي بدأنا به كلامنا السابق وهو أي نوع من المجتمع تهدف الحكومة الحقة إلى خلقه وتشجيعه؟ والإجابة هي أنه مجتمع معظم أعضائه يتبعون القيم الخلقية في حياتهم الخاصة

الفردية وتتخذ منها أهدافاً لمستويات السلوك وتدمجها في ذوقها وميولها وآرائها التي هي أساس أحكام الجماعة.

فإذا شئنا التحديد لقلنا إنه مجتمع يقدر أعضاؤه الحق ويسمون لكشفه ومعرفته كما ينشئون ابناءهم على معرفة دون اي تحيز أي دون تعصّب جنسي او نعرة طائفية دينية أو مذهبية كما يقدرون العلم والبحث والأمر والعقلية، وهم يحاولون دائماً أن يشحذوا أذهانهم فتظل يقظة فعالة مستقلة ويسمون لمعرفة ما يحدث في العالم على اختلاف أرجائه.

وهو مجتمع يقدر أعضاؤه الفن والموسيقى والأدب ومن هنا يسمون لأن يحيطوا أنفسهم ببيئة توحي بالجمال ويصرون على أن تكون مدنهم مخططة تخطيطاً جميلاً ومنازلهم منسقة جميلة وأن يحتفظوا بذوق سام سواء أكان عاماً أم خاصاً وان تكون لديهم الحاسية للجمال في مختلف صوره والرغبة في أن تبرز مظاهرة بأقصى الوضوح.

وهو مجتمع يحتفظ أفراده بتقدير كبير لفكرة العدالة والتكافؤ في معاملاتهم بعضهم مع بعض ويتسامحون حتى مع من يكرهون دينهم الرحمة والعطف على المستضعفين لا يقبلون أن يتمتعوا بالراحة بينما لا يجد غيرهم لقمة يتبلغ بها أو بيتاً يأويه وهم يعتبرون القيام بالخدمات واجباً عاماً يستعدون لتقديمه ولعلمهم أن هذا العالم جزلياً شر لا مجال لتجنبه يعقدون العزم على أن يصبح أفضل عن طريق الحياة التي يعيشونها.

هذه بعض التعبيرات الاجتماعية للقيم وكلما ازداد تخللها لحياة الجماعة قرب هدف السياسة من التحقيق.

١٨٩ ـ لمحة إلى القيم ومشاكلها

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة وفي كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة في شرحها ولا إجمال القول فيها جميعاً فحسبنا أن نشير ـ موجزين في الكثير من الحالات ـ إلى أظهر المذاهب التي عرفت في تاريخ هذه المباحث. أما عن طبيعة القيم ودراسة مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له في الفصول التالية من هذا فحسبنا في هذا الفصل أن نحدد موجزين صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة في فصولنا التالية:

١٩٠ ـ صنوف القيم

قد تقوم الأشياء وتقدر باعتبارها وسائل لتحقيق غايات وقد تقوم باعتبارها غايات في ذاتها كما سنعرف بعد قليل والصنف الثاني هو الذي يدخل في نطاق البحث الاكسيولوجي الفلسفي وقد جرت عادة الباحثين في نماذج القيم وصنوفها بأن يردوها إلى ثلاث هي الحق والخير والجمال. وأضاف البعض التقديس الديني *holness* أو *Worship Fulness* قيمة رابعة.

ولكن من الفلاسفة ـ أمثال مونتاجيو*Montague* ـ من يساوره الشك في اعتبار الحق قيمة ذاتية، لأن من الحق ما لا يقبل التقويم ومنه ما كان على الحياد *neutral* بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ولكن البعض يرى أن حب الحق ـ دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج ـ يجعل الحق قيمة ذاتية عليا وقد أخذنا بهذا الرأي.

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية ـ التقديس ـ فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم (شلير ماخر+ ١٨٣٤ *Schleirmcher* وماكس أوتو+ ١٨٧٦ *Otto*) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى (كانط+ ١٨٠٤ وهفدنج+ ١٩٣١ *H.Hoffding*) ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً (هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ *W.F.Hocking*).

ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم الثلاث: (الحق والخير والجمال) أكثر منها قيمة رابعة تضاف إليها.

واختلف الباحثون في تنوّع القيم وتعدّدها فمنهم من رآها متعددة (فيما يقول أصحاب مذهب التعدد *Pluralism*) ومنهم من ذهب إلى أنها متصلة عقلياً، ومن ثم أمكن توحيدها وسنعود للحديث عن هذا الخلاف بعد قليل.

١٩١ ـ طبيعة القيم

القيم صنفان: صنف يلتمس لذاته ويطلب كغاية ويكون مطلقاً لا يحدّه زمان ولا مكان، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية. ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم فجمال الزهرة يقوم لذاته وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية *Intrinsicvalues* ويسمى الثاني بالقيم الخارجية *Extrinsic Orinstramental* وعن الأول نشأت مشاكل فلسفية في دنيا القيم وهو

وحده المعنى في بحثنا لأن ثاني الصنفين يستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدي فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات.

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم: أهي صفات عينية للأشياء، بمعنى أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها، أم هي من وضع العقل واختراعه؟.

وأحدث الاتجاهات الفلسفية ـ فيما يقرر ولف أستاذ المنطق بجامعة لندن ـ ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية، وإن كان من الفلاسفة من قال إنها نسبية خالصة مردها إلى الفرد ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال وبهذا الاعتبار يمتنع وجود حق بالذات لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرها أو شعورنا ومثل هذا تماماً يقال في الخير وفي الجمال.

وقد ألحّ أتباع الوضعية بمختلف صورها في توكيد هذا الاتجاه والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات. فيرى «آير» زعيم الوضعية المنطقية في انجلترا أن أحكام القيم لا تشمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات أو مجرد أوامر في صيغة مضللة.

وسنعود إلى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كل على حدة.

وحسبنا الآن أن نقول إن التفكير الوضعي الذي يرد القيم إلى التجربة قد شدت أزره نظرية النسبية التي أذاعها «اينشتاين» عام ١٩٥٥ إذ اعتنق النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين وأخذوا في تطبيقها على ميادين بحثهم وهزّوا بها فكرة المطلق التي كانت ثابتة مكينة في الكثير من مجالات المعرفة فساعد هذا ـ في بعض الحالات ـ على إزالة قيم هزيلة بالية توطئة لإقامة قيم أخرى تنبض قوة وحياة ولكن زعزعة «المطلق» كثيراً ما ردت الناس إلى الفوضى والتحلل وقوضت المثل العليا الحية الكامنة في أعماق نفوسهم.

إن في القول بنسبية القيم جانباً من الحق يخشى أن يؤدي إلى ضلال. إن أحكام القيم *Value-Judgments* ـ فيما يلوح ـ ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفاً إن فيها عنصراً ذاتياً ولكن مردها إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جمال، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقويمية بمعنى من معانيها أحكام وصفية واقعية *Factual* ـ وهي التي تصف الأشياء كما هي في الواقع ولا تتعرض لتقويمها في ضوء ما

ينبغي أن يكون ـ ومرجع التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع ـ بهذا المعنى إلى أن الأولى تصف الخصائص التي توجد في الشيء وتبرر تقويمه وسيزيد هذا وضوحاً.

١٩٢ ـ علاقة القيم إحداها بالأخرى

أشرنا إلى اختلاف الباحثين في توحيد القيم وتكثيرها وحسبنا في هذا أن نقدم لعالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التي تربط القيم الثلاث إحداها بالأخرى.

١٩٣ ـ التوحيد بين الحق والخير

وحّد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك *Logic of conduct* لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته و «المثل الأعلى» يستخدم للدلالة على عدة معان متباينة منها التعبير عن شيء يتعذر تحققه أو يكون وهمياً مقابلاً للموجود بالفعل ولهذا آثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقي وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقي لأن المثل الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً بل هو شيء يتحقق في كل وقت نزاول فيه التفكير (إذ التفكير الخاطىء لا يعتبر قط تفكيراً) ومثل هذا يقال في المثال الأخلاقي لأنه يتحقق في كل وقت نتصرف فيه تصرفاً صحيحاً.

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين وأيسر ما قيل في دحضه إن التسليم به يفضي إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من «الخير» أن يقال ان الكل أكبر من جزئه! أو أن ٢+٢=٤ أو غير هذا من حقائق .

وواضح أن هذا رأي لا يساغ ولهذا ميّز الكثيرون بين الخير والحق ومنهم من قدم أحدهما على الآخر كما فعل أتباع المذهب الفرنشسكاني ـ من أمثال دنز سكوت *Duns Scottus+1308* ووليم أوكام *W.Occam+1343* ـ في رفضهم لكل محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة أو العلم والدين أو الايمان لأن ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلاً في نظر الايمان. والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله وإلى مثل هذا ذهب أهل السلف في الاسلام.

١٩٤ ـ التوحيد بين الحق والجمال

وإلى جانب هذا ـ التوحيد بين الحق والخير ـ اتجه بعض الباحثين إلى التوحيد

بين الحق والجمال فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن فنوناً ـ من شعر ونقش ونحت وتصوير ـ وظيفتها أن تحاكي الطبيعة وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته لأنه تقليد أشياء طبيعية تحاكي مثلها ومن ثم كان في ثالث مرتبة والشعر عند أرسطو مرجعه إلى أمور منها غريزة التقليد في الإنسان.

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن الجمال وأن وظيفة الفنان لا تقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدها وآثارها بل مهمته أن يضفي عليها جمالاً من خياله وعواطفه وهنا يفترق الفن عن العلم فغاية العلم اكتشاف الحقيقة وغاية الفن التعبير عن الجمال وإذا كان منهج البحث العلمي يقتضي أن يجرّد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. فإن عمل الفنان ـ شاعراً كان أو مصوراً أو... لا يكمل إلا بإدخال خياله وعواطفه في التعبير عن موضوعه ـ كما قلنا من قبل ـ إن جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع فإن هذا هو معيار الصدق في العلم لا في الفن وإذا كنا ننشد «الصدق» في الفن فإن لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة يراد به في الفن صدق التعبير عن شعور فردي سليم ويراد به في العلم صدق النتائج بالقياس إلى الواقع وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل.

١٩٥ ـ التوحيد بين الجمال والخير

وإلى جانب هذا الاتجاه وحّد بعض الباحثين بين الجمال والخير. وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم، لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حد جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والنبل الخلقي ويوحّدون بين الكمال والجمال وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال وجعل بعض المحدثين يضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الكمال الخلقي المحض.

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق فاعتبر الروائية الجميل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق وتردد صدى هذا الرأي عند بعض المحدثين. فألح الفيلسوف هربات + *J.F.Herbart* مؤسس علم الجمال ـ في التوحيد بين الخيرية والجمال. وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال يشهد بهذا كتابه في علم التربية *Science of Education* ويقول رسكن *Ruskin* إن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية

وشاهداً عليها فحسب، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها إن المحك الأول والأخير في تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عمّا يجب أنّ تدرك حقيقته.

وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخلقي عند المدرسة المعروفة في القرن السابع عشر بأفلوطين كمبردج ولا سيما عند هنري مور *H.More* وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسية الخلقية *Moral Sense* الذي ربط دعاته بين الخيرية والجمال فرأى شافتسبري + ١٧٣ *A.Shafetsbury* أن جوهر الأخلاقية قائم في الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع أي في جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلو من الميول غير الطبيعية أو الميول التي لا تهدف إلى غرض معين وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعي الإلهي *Deism* وجود الله كما صوره الكتاب المقدس وفصل بين الأخلاقية والجزاءات في شتى صورها من دينية وإجتماعية وغيرها وصرّح في كتابه «بحث في الفضيلة *Inguiry concerning Virtue (1699)*» بأن إغراء المسيحية باتباع السلوك الخير أملاً في نعيم الجنة المقيم أو خوفاً من عذاب النار الأليم مفسدة للأخلاق، وحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته بل رأى الاستغناء عن افتراض وجود إله عند وضع القانون الخلقي فالأخلاق لا تقوم على الطمع في نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعها تهفو إلى الجمال وتنفر من القبح والإنسان يجب أن يكون نظيفاً لا لأنه يخشى أن يراه الناس أو يشفق أن يرى نفسه قذراً بل لأن النظافة في ذاتها محبية إلى النفس وكذلك الحال في الفضائل الخلقية.

والواقع أن اليونان قد أخفقوا في التمييز الدقيق بين السلوك الخلقي والفن ولعل مرجع التفرقة بينها إلى التقدم العلمي الحديث. إننا حين نعتبر الحياة الخلقية جميلة ننظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها فنقيم نظرتنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فعلاً إرادياً. إن الحياة الخلقية في جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات وليس في هذا ما يبرر وصفها بالجمال.

بل حسبنا في تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التي ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن. فمن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وقفاً على الجمال ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المألوف من نظم الأخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد وألا يحفلوا بغير الجمال غاية قصوى لروائع فنهم.

في عام ١٨٥٧ أصدر «بودلير» ١٨٦٧ *Baudelaire* الشاعر الفرنسي ديوان شعره: أزهار الشر *Les fleurs du mal* متضمناً مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادي.

ورفع أمره إلى القضاء فأدانه بغرامة (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التي تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه. وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير فاتهم فكتور هوجو+ ١٨٨٥ *V.Hugo* وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسي بالظلم والجور على قدسية الفن ولكن حكم القضاء قد سرّ القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات وقد تابع المحدثون ـ من أمثال تولستوي ـ اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادىء الأخلاق ومقاييسها ورفضوا الفصل بين الفن والحياة.

وكمرجع للاتجاه الذي يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذي أنشأه بلزاك وبشّر به في فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية *L'Ecole Naturaliste* إميل زولا+ ١٩٠٢ *E.Zola* الذي طبّق في الفن القصصي المنهج التجريبي الذي دعا إليه كلود برنار وغيره وهذا المذهب يصور الحياة في أدب مكشوف ولا شيء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين، بل رسالة حق وجمال والشرّ حق موجود في الحياة وفي تصويره البارع جمال. ولكن تطبيق المنهج التجريبي في الفن القصصي يثير حتى اليوم نقداً وجدلاً.

ولهذا وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته وقديماً هاجم أفلاطون في جمهوريته القصص الشعري الذي يبدو أنه يفسد الضمير ويشوّه المثل العليا والشعر والتصوير وغيره دجل يعمد إلى العواطف فيثيرها ولا يلجأ إلى العقل المتّزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالاً لعبثه ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره. ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العابث في المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلاً آية تقديرهم له وإعجابهم بفنّه وهم يتغنّون بمديحه والثناء عليه.

فيم إذاً كانت هذه الخصومة التي لا تزال قائمة بين المفكرين إذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال؟ إن الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح فإن قصد إلى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر بل إن آثار الفن التي أريد بها التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع ـ فيما يقول بوب

Pop's Essag on Man من النادر أن تجد أثراً فنّياً عبقرياً يمكن أن ينطوي على الرغبة في التهذيب فالدكتور جونسون يرى أن شكسبير+ ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقي ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير - كما قال سكوت *Scotte* - وما يشبه هذا يمكن أن يقال في الفردوس المفقود لملتون+ ١٦٧٤ *J.Milton* والكوميديا الإلهية لدانت+ ١٣٢١ *Dante* وثورة الملائكة لأناتول فرانس+ ١٩٢٤ *Anatole France* وغير هذا من آثار الفن الخالدة وهل يجدي مثل هذا الفن الذي يراد تسخيره لخدمة الأخلاق في رفع مستواها عند الناس؟ سيكون مثله مثل الشحاذ الذي يعرج في موكب صاحب فاخر وعلى غير جدوى يلتمس بعرجه انتباه أولئك الذين يسيرون في الموكب محملقين له فيما يقول كاريت *(Carritt's Theory of Beauty P.64.5)*.

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب ليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وآثار الفن الخالدة إنما تبقى بفضل ما تنطوي عليه من عناصر إنسانية خالصة ومن هنا عاش العباقرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ دون أن يطفىء الإعجاب بها تغيّر زمان أو مكان.

على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادىء الأخلاق العليا إن الخلق الفني والاستمتاع الجمالي يسير في ركب المبادىء الخلقية التي تهيمن على النظام الاجتماعي العام. إن الفن لا يزدهر إلا في مجتمع معافى سليم، والقانون الذي ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول «بيري» *Perry's The Moral Economy ch.v*.

من هذا نرى أن العلاقة قائمة - وينبغي أن تظل قائمة - بين الفن ومثل الحياة العليا ومبادئها المطلقة ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ويظل في نفس الوقت على اتصال بمبادىء الأخلاق العامة وقيمها المطلقة وقولنا إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو إن الجانب الإنساني الخالص في روائعه هو أول مقومات خلوده لا ينفي اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصبغة محلية تستمد طابعها من زمانها ومكانها.

والربط بين الفن والأخلاق - بهذا المعنى - يبرّر القول بأن التمييز بين الخير والجمال لا ينفي الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المهذب لأن تنمية الإحساس بالجمال تعين على ترفع الإنسان عن اللفظ النابي والمسلك الجارح وتبرىء صاحبها من دواعي الحقد وتجنبه مواطن الزلل المعيب.

عرضنا شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين في صنوف القيم وبعض مشاكلها وبقي علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة نحاول أن نتبين اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها وأن نعرف المقاييس التي وضعوها لتيسير فهمها ثم نعقب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعلم الذي يعالج البحث فيها.

الحق ـ وعلم المنطق

اختلف الباحثون في فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التي يمكن استخدامها في التميز بينه وبين الباطل فلنعرض أظهر ما قيل في هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة توطئة للتعقيب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من صواب أو خطأ؟

١٩٦ ـ طبيعة الحق

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة في تاريخ الفلسفة النظرية فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه في التمييز بين الحق والباطل وقد شغل البحث في هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً . . . ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته، ومنهم من قنع بالتوقف عن إصرار أحكام واكتفى بإعلان لا أدريته . . . كما عرفنا من قبل.

واستمر الجدل في طبيعة الحق ومقاييسه قائماً إبان العصور الحديثة حتى تلقته الفلسفة الحديثة وزادته عنفاً وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه في القرن السابع عشر والثامن عشر بين العقليين والتجريبيين حتى خفّف من حدّته «كانط Kant» بمذهبه النقدي الذي جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة ـ كما عرفنا من قبل ـ.

ولبثت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة في فلسفة القرن الماضي والقرن الحاضر على السواء وتجلى النزاع بشأنها بين اتباع المذهب الصوري المحض *Formalism* أو اشياع النزعة المنطقية *Logicism* وبين الوضعيين عامة وأتباع المذهب العملي (البرجماتي) بوجه خاص.

كان الرياضيون وأهل المنطق الصوري على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب

العملي في تصور الحق وفهم طبيعته فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ويكون حقاً موضوعياً لا يحده زمان ولا مكان فهو صفة من الصفات العينية التي تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده.

ومن مؤيدي هذا المذهب «برنار بولزانو+ ١٩٤٨ *Bernahard Bolzano*» الذي يجهر بأن الحق بالذات يظل كذلك في كل الحالات وإذا قلت إن من المتعذر أن يعرف الانسان عدد الأزهار التي أثمرتها في الربيع الماضي شجرة معينة تقوم في مكان معين فإذا هذا لا ينهض دليلاً على أن الأزهار لم توجد بعد لمجرد أن معرفة عددها لا يتيسر لإنسان! وقريب من هذا يمكن أن يقال في وجود المطلق أو الحق في ذاته إنه يقوم مستقلاً عن كل عقل يمكن أن يدركه.

ولكن هذا المذهب الصوري في فهم الحق قد ناهضه المذهب العملي وغيره من مذاهب الوضعيين (كالوضعية المنطقية) وقد أفسحت المجلاّت الأمريكية والبريطانية صفحاتها ـ منذ مطلع القرن العشرين للبحث في المذهب العملي إثباتاً ونفياً وأثار هذا المذهب جدلاً عنيفاً في مؤتمر الفلسفة الذي انعقد في «هيدلبرج *Heidelberg*» عام ١٩٠٨.

كان هذا المذهب ـ كغيره من مذاهب الوضعيين ـ ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه في هذا شأن المذهب السوفسطائي القديم كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة متغيرة وليست ثابتة وإن كان المذهب السوفسطائي يجعل «الفرد» معيار الحقائق ومقياس القيم، بينما يرد المذهب العملي عامة هذا المقياس إلى «الإنسان» وليس إلى الفرد بيد أن هذا يجعل القيم من حق أو خير أو جمال تتغير في الأمة الواحدة بتغير الزمان وتختلف في العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصوري الذي يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان لأنه صفة عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها.

ومن الفلاسفة من توسّط الاتجاهين السالفين في فهم الحق وغيره من القيم فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووحدوا بين الحقيقة والقيم إلى هذا ذهب «هنريخ ريكرت+ ١٩٣٦ *H.Rickert*» الذي رأى أن فكرة الحقيقة *Reality* تنحل في الفلسفة إلى فكرة قيمة وأن لفظ حقيقي *Real* يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كمعيار لكل تفكير.

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة في فهم الحق وطبيعته ولنرجىء مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المعايير التي يمكن استخدامها في التمييز بين الحق والباطل.

١٩٧ ـ مقاييس الحق

الباحثون على خلاف في تصورهم للمقياس الذي يمكن استخدامه في التمييز بين الحق والباطل وأظهر المقاييس التي عرفت في هذا الصدد أربعة:

مقياس الوضوح *Obviousness* ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته *Self Evident* فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون مثاراً للشك.

ومقياس النفع في الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملي (الأمريكي) فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تثبت قيمتها عند التجربة.

ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة.

ومقياس الاتساق *Coherence or Consistency* ويقول به دعاة نظرية الإتساق فصدق الأحكام عندهم مرهون باتساقها مع غيرها من أحكام بمعنى أن الحكم الذي يساير سائر أحكامنا ولا يتنافى معها يكون صادقاً وما يتناقض مع مجموعة أحكامنا يكون باطلاً.

هذه هي أظهار الاتجاهات المعروفة في مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ فلنقف عندها وقفة قصيرة تزيدها في ذهن القارىء وضوحاً.

١٩٨ ـ نظرية الوضوح

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شك *Indubitability* ويبدو هذا في الأوليات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة بذاتها *Self-Evident* كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين أو الكل أكبر من جزئه أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها ـ فيما يقول العقليون ـ.

وقد يتمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك فسلامة

الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات - فيما يرى الحسيون - فإذا حكمت على الشمس بانها مضيئة لأنك رأيتها بالفعل تضيء كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته.

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً ومع ذلك نظل على يقين من صوابها - متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات *axioms* واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة. لأن الوضوح هو محك نقطة البدء في تفكيره ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله أنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق.

أيد هذه النظرية بين المحدثين «ديكارت» من ناحية و «جون لوك» من ناحية أخرى فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه «ديكارت» الا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك وأن يتجنب التسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر... إلى آخر ما عرضناه عند الحديث عن منهجه.

١٩٩ - نظرية النفع في الفلسفة العملية (البرجماتية)

ذهب أتباع المذهب العملي (البرجماتي *Pragmatism*) إلى أن الحكم يكون صادقاً متى دلّت التجربة على أنه مفيد عقلياً وعملياً فإذا أريد اختبار حكم المعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا: أي فرق عقلي أو عملي يؤدي إليه هذا الحكم في تجربتنا أي أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل:

للمذهب وجهان: أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هي التي تعمل بنجاح *Works satisfacority* في تجاربنا في الحياة ومن ثم تكون المنفعة هي المحك الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار.

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يعرض *Happens* لفكرة أو لحكم ما فيجعله صحيحاً بما يحققه من عمل والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء والحكم يكون صادقاً متى تحقق الإنسان من صدقه بالتجربة وبغير هذا التحقيق لا يوصف الحكم بالصدق او بالكذب.

ظهرت هذه النظرية في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر وإن كان دعاتها

يقولون إنها اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير كتب «بيرس+ ١٩١٤ *Charles S.Peirce*» مقالاً تحت عنوان: كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا قرر فيه أن الحق يقاس بمعيار الحل المنتج وليس بمنطق العقل المجرّد الفكرة عنده خطة للعمل أو مشروع له *Plan of action* وليست حقيقة في ذاتها كما يزعم أتباع المذهب العقلي والفكرة هي ما تنتهي إليه من نتائج وآثار وقد استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله إننا نجهل حقيقة الكهرباء ولكننا ما تحققه لنا من منافع فمعنى الكهرباء يقوم في الآثار التي تتخلف عنها في حياتنا اليومية ولا عبرة بمعرفتنا العقلية لها ومثل هذا يقال في غير هذا المثال وجاء وليام جيمس+ ١٩١٠ *W.James* فأضاف إلى هذا قوله إن هذه الآثار التي تنتهي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها فالطريقة التي بها نختبر حكماً ما أن ننظر عن النتيجة التي يؤدي إليها صدقه في حياة الإنسان والفرق بينها وبين الآثار التي تترتب على كذبه إن كان حكماً كاذباً وبعبارة موجزة نقول إن محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة «الفورية *Cash-Value*» في تجارب الحياة ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق.

يقول (جيمس) في صراحة: «إن التفكير هو أولاً وآخراً ودائماً من أجل العمل» و «تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة نحقق بها غاية ما» ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تختبر عن طريق ما نتوقعه منها من تجارب حسّية أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها فإن «الحق *Truth*» ليس إلا التفكير الملائم لغايته كما أن «الصواب *Right*» ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك...

والجانب الآخر من مذهب «جيمس» هو ـ على ما عرفنا ـ أن الصدق عارض يحدث لفكرة «فتصير» صادقة بالأحداث *events* فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو «التحقق» من منفعة الفكرة بالتجربة يذكر هذه النظرية عنده أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ومن أجل هذا لا يجد العلماء غضاضة في أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات فمن العبث إذاً أن يوجد تطاحن بين النظريات المضادة وأن يستغرق الباحثون الجدل في أيهما حق وأيهما باطل فالنزاع بين الماديين والروحيين عبث ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحي لأنه يملأ الإنسان أملاً ويثير في نفسه التفاؤل ويمكّنه من احتمال متاعب الحياة ومثل هذا يمكن أن يقال في كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين.

فالرأي قيمته في منفعته في الحياة وصدقه مرهون بهذه المنفعة أما الحق في ذاته فلفظ أجوف لا يحمل معنى. هذه هي ماهية الحقيقة في نظر البرجماتزم عند «جيمس» وأتباعه.

والمعتقد الديني يعتبر صادقاً طالما ترتبت عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا اليومية وحالات القلق الديني أو الخلقي تقتضي الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلاً منطقياً يشهد بصدقه كما يقول جيمس في كتاب «إرادة الاعتقاد *Will to beleive*» وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهوناً بآثاره العملية متوقفاً على قيمته المنصرفة *Cash-Value*.

وجاء «جون ديوي+ ١٩٥٢ *J.Dewey*» فجرى في هذا التيار نفسه فالحق عنده هو «التحقق» من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر وهكذا انتهى إلى مذهب الذرائع *Instrumentalism* وفيه رأى أن الحياة توافق *adjustment* بين الفرد وبيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة *Organ of knowledge* بل أداة ترقية للحياة *Promoting life* وصواب المعتقد مرهون بأثره بقيمته المنصرفة كما قلنا وبهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية فحسب.

ويعتقد «ديوي» أن الفكر في أساسه أداة لخدمة الحياة والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة. فإذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعب ومقياس صحة تفكيرهم يقوم في مدى ما يحققونه من نجاح وفي ذلك يقول: «إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق» ويخطىء الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها وأن التفكير المجرّد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية. ومن ثم كان موضوع التفكير عند «ديوي» خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة في فلسفته.

وجاء «شيلر+ ١٩٣٧ *F.c.sschiller*» بمذهبه الإنساني *Humanism* فقرّر أن الحق وظيفته خدمة البشرية فمقياسه لا يقوم في مطابقته لموضوعاته بل في مدى ما يحققه من نفع للإنسانية وليس ثمة حق يقوم بمعزل عن البشرية.

وهكذا قضت البرجماتية ـ فيما يزعم جيمس وأتباعه ـ على الخلافات التي تثور

بين مدارس الفلاسفة وتعصّب كل منها لمذهبه كان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله إلى البحث في مقدمتها وصحة الاستدلال الذي أدّى إليها فحوّلت البرجماتية المناقشة المجرّدة إلى «اختبار نتائج» الفكرة في دنيا التجربة أنها اتجاه للانصراف عن البحث في المبادىء الأولى والعلل البعيدة والضرورات المفترضة إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في الحياة لقد تساءلت مذاهب المدرسيين في العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضلت في متاهة «جوهر الأشياء» وتساءلت نظرية التطور عند «دارون *Darwin*» عن أصل الأشياء وضلّت في غياهب السديم أما البرجماتية فإنها تساءلت عن النتائج وانصرفت عن الفكر إلى العمل وتركت الماضي واهتمت بالمستقبل.

٢٠٠ ـ مبدأ التحقق عند الوضعيين المناطقة Principle of Verification

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق محكاً لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معاني كما أشرنا قبلاً ـ ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المناطقة في تبريرهم استبعاد الميتافيزيقيا والعلوم المعيارية من مجال البحث فبهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التي يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء ليعرف إن كانت ذات معنى إلا متى كانت قضية تحليلية ـ كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية أو قضية تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسّية كقضايا العلوم الطبيعية ـ وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات إلى الواقع.

ويرتد هذا المبدأ إلى المذهب العملي البرجماتي كما بدأ عند مبتدع هذا اللفظ «تشارلس بيرس *C.Peirce*» لا عند وليم جيمس وغيره، إن كان هذا المذهب العملي يجيب على فكرتين مختلفتين أولاهما أن معنى الفكرة يتكشف عن طريق السلوك الذي تبعث عليه هذه الفكرة وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى ويبدو عن طريق الخبرات الحسّية التي تقودنا إليها الفكرة وقد رأى بيرس في رسالته «كيف نجعل أفكارنا واضحة (١٨٧٨) إن أفكارنا عن الأشياء هي أفكارنا عمّا نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسّية وفي بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهني لأي قضية يتحقق في المستقبل وإذاً فمبدأ التحقق يتلخص في القول بأن معنى القضية مع استثناء القضايا التحليلية ـ هو

التحقق منها بالحس والقضية التي لا يمكن التحقق منها في حدود الخبرة الحسّية لا تحمل أي معنى ولا يكفي القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى بل يجب أن يكون معناها متضمناً في مدلول حسّي ومن ثم تكون القضية، الله موجود قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسّية مستحيل أما قولنا: «أحمد موجود في الحجرة المجاورة» فقضية ذات معنى لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة. وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات فعدله الأستاذ «آير» بحيث يتفادى هذه الصعوبات إذ رأى أن ليس من الضروري أن يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية ويكفي ان يكون ممكناً نظرياً اي من حيث المبدأ هذا في نظره ميسور في القضايا التي تتحدث عن أماكن بعيدة فقولنا: «توجد جبال على الوجه المظلم من القمر» لا يشير إلى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو تيسّر لي الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر.

من هذا نرى أن التحقق في غير القضايا التحليلية يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود في الحاضر ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ومن القضايا ما تكفي مجرد الإشارة إلى اختبار معانيه ومنها ما يقتضي اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التي نرى فيها للقضية أصلاً من الواقع عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض.

هذا هو المحك الذي اتخذته التجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها وبه بقت على قضايا العلوم الطبيعية أو سلمت بقضايا الرياضة والمنطق باعتبارها تحصيل حاصل واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث.

٢٠١ ـ نظرية الاتساق Coherence Theory

يرى أصحابها أن محك الصدق في الأحكام يلتمس في اتساقها مع غيرها من أحكام فالحكم الصادق هو الذي يكون مسايراً لمجموعة معارفنا أو متضمناً فيها وهذا الاتساق هو الشاهد العدل على صدق الحكم فحكمنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية أما حكمنا على جميع الناس بأنهم أمناء فباطل لأنه يتنافى مع ما نعرف عنهم في هذا الصدد.

ولهذا التناسق أو التطابق صورتان: تناسق الأحكام التي تنصب على العلاقات

الصورية المجردة وتناسق الأحكام التي تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية المعينة وتيسيراً للفهم نسمي الأول بالتناسق المنطقي والثاني بالتناسق المتصل بحقائق الواقع والحديث عنهما يكشف عن أظهر الخصائص التي تميز نظرية التناسق.

(أ) الاتساق المنطقي *Logical Consistency*:

يتمثل هذا النوع من الاتساق في كل صنوف الاستدلال الاستنباطي المحض، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسي أو الاستنباطي هي اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع وبهذا كان معيار الصدق في قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض.

ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية في علاقاتها المتبادلة.

كل س ـ ص ـ يتسق هذا الحكم مع القضيتين:

لا س ـ لا ص ـ بعض ص ـ س

ويتنافى مع القضيتين: لا س ـ ص

بعض س ـ لا ص

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التي تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق فتصدق معاً أو تكذب معاً.

أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكمين غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى.

وهذا النوع من الاتساق يبدو في القياس الصوري الأرسطاطاليسي ورمزية المنطق الرياضي وسلسلة الاستدلال الرياضي أو الهندسي وكل صنوف الاستدلال الاستنباطي، فالحكم بأن س صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن في س صادق أيضاً ولنفس السبب.

(ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع *Factual consistency*:

ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات ويتمثل هذا النوع من الاتساق في الاستدلال الاستقرائي *Inductive reasoning* فقولنا: بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء صافياً أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً هذه المشاهدات

على اتفاق مع الحكم الذي يقول: منذ أمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب في النهر عن طريق مجرى من الماء هذه حالة من حالات التناسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التناسق يتمثل في قضايا العلوم الطبيعية الاستقرائية.

وإذاً فخلاصة نظرية الاتساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان مسايراً لمعلوماتنا أو مستنتجاً منها فتطابق الحكم مع ما هو معروف هو الشاهد على صدقه وفقدان هذا التطابق هو آية الخطأ والبطلان.

أيد نظرية الاتساق من الألمان «هيجل» *Hegel* ۱۸۳۱+ ومن تأثر به من أتباعه وقواها وأخصبها من تأثر به من البريطانيين من أمثال «برادلي» *Bradley* ۱۹۲٤+ و «بوزانكيت *Bosanquet*» ۱۹۲۳+ ومن الأمريكيين مثل «جوسياررويس» *Josiah Rogce* ۱۹۱٦+ الذي كان أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد.

۲۰۲ - مناقشة النظرية السالفة

(أ) نظرية الوضوح:

أظهر الاعتراضات التي وجهت إلى هذه النظرية نجملها فيما يلي:

إن الكثير من الأحكام التي اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها في وضوح. فقولنا إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكم صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ومثل هذا يمكن أن يقال في الكثير جداً من الأحكام فإذا نحن سلمنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن ننكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته في جميع الحالات.

وربما قيل في الرد على هذا الاعتراض إن النظرية لا تعني أن جميع الأحكام المسلم بصدقها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها ولكن بقية النظرية ينفي هذا الرد لأنها تقرر أن الأحكام التي تتصل في وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الاتساق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل.

هذا إلى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة فإن الكثير من أحكامنا التي تجلى صدقها واضحاً حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة وزعم الناس في عصور مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها. ثم أثبت البحث التجريبي أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال.

بل إن أوليات الرياضة كقولنا ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا - قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها - بالغاً ما بلغ وضوحها وبعدها عن كل أثر للشك.

ولو صحت نظرية الوضوح لكانت جميع معتقداتنا صادقة لا محالة وقد صدق «هوبز + ١٦٧٩ Hobbes» حين اعتبر هذا المقياس مجازياً ومن ثم لا يحتمل الحاجة لأن الأنسان يضيف الوضوح لكل رأي لا يساوره فيه أدنى شك فيقطع بأن علمه به يقيني لا ريب فيه فالوضوح قد يدفع الإنسان إلى أن يعتنق رأياً ويدافع عنه في عناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه في يقين.

وهكذا ننتهي إلى أن الوضوح قد يكون معياراً للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد ولا المعيار الدقيق الذي يمكن أن يطمئن إليه صاحبه.

(ب) مقياس النفع في المذهب العملي:

يقول أتباع البرجماتية إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة وإنه حادث «يعرض» للحكم... إلى آخر ما أسلفناه في هذا الصدد. يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذي يدركه فقولنا إن المريخ معمور بالناس حكم يحتمل الصدق والكذب وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفي إمكان صدقه أو احتمال كذبه.

ويدّعي أتباع المذهب العملي أن نجاح الفكرة بالتجربة في تحقيق منفعة هو مقياس صوابها وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أساؤوا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنّوها تجربة الفرد ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجماتي والموقف السوفسطائي ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا - فيما يقول جمهرة المؤرخين - إلى التجربة الانسانية أو هي بتعبير أدق تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد «عقلياً وعملياً».

وإذا كانت «التجربة» تتسع حتى تشمل تجربة جميع الأفراد كما يتسع « نجاح الفكرة» حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع منفعة النتائج والآثار فإن معيار البرجماتية في تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التناسق والتطابق إلا في مظهره لأن

المنفعة تعني في الواقع إشباع حاجة العقل البشري إلى اتساق وعدم التناقض وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير واف عند تمييز الحق من الباطل أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل إلى حد قد يتعذر معه التمييز بينهما، وإن كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناسق بوجه عام فالاتساق السالف الذكر ميسور في عالم الرياضيات وممكن في عالم الأوهام وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال.

إننا نأخذ على المذهب العملي أنه يربط بين الحق والعقل الذي يدركه ونميل إلى تنحية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معاً لأن اختلاف الناس على شكل الأرض ـ أمسطحة هي أم كروية ـ لا يكون قط دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل.

والواقع أن اسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سمّاه أصحابه بالقيمة المنصرفة أو الفورية وبها شبّهوا القضايا والعبارات التي يراد معرفة صدقها أو بطلانها بالسلع المعروضة في السوق، قيمتها الحقيقة لا تقوم في ذاتها بل تتمثل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً، فكذلك الصدق أو الحق. . . إنه فيما يقول جيمس (فيّ كتابه البرجماتية) كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها وقد هاجم النقاد العمليين من أجل هذا.

ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غضاضة في النظر إلى الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة في الأسواق ولعلنا إن تركنا فكرة الحق في مجال المعرفة ومبادين الأخلاق والأديان إلى الحق في مجال السياسة لاحظنا أن البرجماتية وهي فلسفة أمريكية تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة في السوق!! إنها عقلية أمريكية نراها في السياسة كما نراها في أي مجال آخر.

ومع هذا الذي نأخذه على البرجماتية نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى حد الاستخفاف ـ أحياناً بصورية الصدق أو الكذب في أفكارنا وإسرافها في تقدير النتائج والآثار في مجال الحياة العملية وقيمة هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون في عالم الأخلاق والدين إذا ثبتت منفعة المبادىء الخلقية والمعتقدات الدينية في دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن تصمد لنقد العقل المحض أو تنهار أمامه! إن قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة نفعها في حياتنا الدنيا ـ فيما يقول هؤلاء العمليون.

على أن هذا الذي نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجهه إليه بعض الباحثين إذ قالوا: إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إذ متى كان هذا الايمان عند صاحبه حقاً لا

ريب فيه أما إذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه إلى تقدير أثره في الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووهم باطل خداع ومثل هذا يقولونه عن مبادىء الأخلاق.

ولهذا الاعتراض وجاهته ولكن الواقع أن الناس قلّما يخضعون المبادىء التي تسير سلوكهم لمحك النقد ومنطق العقل فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير حاجة إلى النظر العقلي المحض وإذا تعذر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يعتنقوها محاكاة وتقليداً... هذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من الناس ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين.

(جـ) مبدأ التحقق:

قلنا إنه أساس الوضعية المنطقية الذي بررت به استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي وفي مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نظنه كافياً لدحض مبدأ التحقق.

(د) نظرية الاتساق والتطابق:

أظهر الاعتراضات التي وجهت إلى التناسق أو عدم التناقض باعتباره مقياساً للحق والباطل أو الصواب والخطأ نجملها موجزين فيما يلي.

قيل: إن الاتساق المنطقي معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه وقد تتنافى نتائج القياس الصوري مع الواقع لأن صدقها مرهون باتساقها مع المقدمات التي افترضت صحّتها مجرد افتراض فالصدق هنا مقطوع العلاقة بدنيا الواقع، بل قيل أكثر من هذا: إن من الممكن أن يتعدد الصواب في العلم الصوري لأن من الممكن أن يقام نسق استنباطي صحيح على فروض تختلف مع الفروض التي يقوم عليها نسق آخر فقد كشف رياضيو القرن الماضي (من أمثال جاوس *Gauss* وبولياي+ ١٨٣٦ *G.Bolyai* ولوباتشفسكي *Lobatchewsky* , ٨٩٦) وريمان *Riemann* هندسة غير إقليدية *non-Eculidean* وأثبتوا أن أوليات *axiom* إقليدس الهندسية ليست البديهيات الوحيدة الممكنة وأن في الامكان ان نصطلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة غير متناقضة بعضها مع بعض *Self inconsistent* ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد النسقات الصورية ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب.

بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى في غير المجالات الصورية فإن الكثير من أحكامنا التي اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت في بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها فالحكم بأن الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها «حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ولم يمنع هذا من أن يكون هذا الرأي حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التي تهيأت للناس في ذلك الوقت.

والآن حسبنا أن نقول، تعقيباً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين، إن فهم الحق قد يقتضي استخدام المقاييس السالفة كلها: وإن الاعتراضات التي توجه إلى نظرية تتكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهي بملاشاتها والقضاء عليها ومن هنا كانت ميزة النقد النزيه فهو يبصر الانسان بوجوه النقص حتى يتفادى الزلل ويرشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها وما من شك في أن الباحث لا يستغني في فهمه للحق عن المقاييس السالفة الذكر مع كل ما يوجه إليها من اعتراضات ولكل حالة حكمها ومن الضلال أن نتعصب لمقياس دون مقياس طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل.

وبعد، فقد أشرنا إلى أن الحق ـ أي الصدق بمعناه المنطقي الدقيق ـ يطلق على القضايا وليس على شيء سواها والقضية في المنطق كل قول يحتمل الصدق والكذب وعلم المنطق هو الذي يبحث في طبيعة القضايا والعلاقات التي تقوم بينها وفي طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث مساهمتها في دراسة القضايا ـ فيما يقول «ريتشي» أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة ادنبرة.

وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضي التعقيب بالحديث عن علم المنطق ولسنا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكلفت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعقيباً فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة في تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحاً.

من تاريخ علم المنطق

٢٠٣ ـ وظيفة المنطق:

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم لأن مراعاتها تعصم العقل

من الوقوع في الزلل وهو يبحث في التفكير من ناحية صوابه وخطأه أو صحته وفساده ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام وغايتها تناسق الفكر مع نفسه، وليس مطابقة النتائج للواقع(١).

وليس من غرضنا الآن أن نشرح في هذا مباحث المنطق ويكفي أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعليقاً وحسبنا أن نؤرخ له موجزين.

٢٠٤ ـ من تاريخ علم المنطق عند القدماء

عرض أفلاطون في محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علماً مستقلاً له قوانينه ومبادئه واعتبره آلة للعلم وليس جزءاً منه إذ صنف العلم إما نظري غايته مجرد المعرفة وإما عملي غايته تدبير الأفعال الإنسانية وجعل المنطق آلة للعلوم ولهذا أوجب في كتابه «ما بعد الطبيعة» أو «الفلسفة الأولى» دراسته قبل الخوض في العلوم إذ أن من التخلف أن يطلب المرء العلم ومنهجه في آن واحد.

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو وشراحها على أبحاثه المنطقية اسم «الاورجانون *Organun*» أي الآلة أو الأداة أو النص فيما يسميه العرب وسموا العلم بالمنطق: «لوجيكا» وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات «أنا لوطيقا» وتشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ وأريد بالقياس عند أرسطو كل قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة وقد ينتقل الفكر من حكم على كل إلى حكم على جزئيات تدخل تحته.

وجاء الرواقية فأضافوا إلى المنطق الأرسطاطاليسي أبحاثاً ـ كالأقيسة الشرطية ـ وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعي وجدل (منطق) وأخلاق.

وفي القرن الخامس والسادس ترجمت كتب أرسطو المنطقية إلى اللاتينية وسرعان ما احتلت مكاناً بارزاً في الكتب المدرسية في المدارس الأوربية وتمسك بها مفكرو

---

(١) قارن في تعريف المنطق *J.N.Keynes, Formal Logic, P.L.*

المسيحية حتى استبد بعقولهم سلطانها واستقام لمنطق أرسطو هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوروبيين. وحسبنا أن نشير في هذا الصدد إلى ريموس *P.Remus* الذي اغتاله في عام ١٥٧٢م أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل! وفرنسيس بيكون+ ١٦٢٦ *F.Bacon* وقد عرفنا شيئاً عن مدى جهده في وضع منطق الاستقراء و «ديكارت+ ١٦٥٠ *Descartes* وقد ألمحنا إلى نصيبه في تحويل القياس الأرسطاطاليسي إلى استنباط عقلي وغيرهم من رواد الفكر الحديث ممن أسخطتهم السلطة العلمية التي تمثلت في أرسطو لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية التفكير.

٢٠٥ ـ المنطق عند مفكري العرب

عرف العرب في الإسلام أبحاث أرسطو في المنطق وعندما بدأت حركة الترجمة في الإسلام اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية. وقد روى صاعد الأندلسي ونقل عنه غيره من المؤرخين ـ أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كليلة ودمنة هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاثة، المقولات (قاطيغورياس) والعبارة (باري أرمنياس) والتحليلات (أنالوطيقا) بل نقل ايساغوجي (المدخل *Lsagoge*» الذي صنفه فرفوريوس الصوري[1]+ ٣٠٥ *Porphyry*.

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك وقد لاحظ «كراوس»[2] أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلاً على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب أما القول برد ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فمرجعه إلى خطأ وقع فيه صاعد وعنه نقل ابن القفطي في «تاريخ الحكماء» حتى ليكاد يورد نص صاعد حرفياً! وكذلك فعل ابن أبي اصيبعة في «عيون الأنباء» ولكن «ابن النديم» لم يشر في «الفهرست» إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية.

ترجمت البحوث المنطقية إلى العربية على أي حال لأن المنطق كان ضرورياً لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية ورد شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الإسلام.

(١) انظر مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور لمدخل ابن سينا الذي نشرته وزارة المعارف التربية والتعليم بمصر ص ٤٧ وما بعدها.

(٢) كان المأسوف على شبابه «بول كراوس» مدرساً في كلية الآداب بجامعة القاهرة وقد انتحر عام ١٩٤٥.

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثراً ملحوظاً إلا أن من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطقي وليس أدل على هذا من قول ابن سينا في مقدمة «منطق المشرقيين»: «لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف... » ويقول إنه مع اعتزازه بمنطق المشائين وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه... الخ»[1].

وقد كان لبعض مفكري الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطاطاليسي يشهد بهذا كتاب «نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية وكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي» وسنرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكري الإسلام على هذا المنطق حتى أفتى بعض المتزمتين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه.

وقد أشرنا في مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن ارسطو اعتبره آلة للعلوم بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها وأحيا المشكلة الاسكندر الأفروديسي حين تولى الدفاع عن رأي أستاذه وأخذ المناطقة بعده يثيرون هذا الإشكال حين تردد صداه في العالم العربي ولخص «التهانوي»[2] الخلاف الذي أثاره في هذا المشتغلون بالمنطق من الإسلاميين فقال:

اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا فمن قائل إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ومن قائل إنه آلة للعلوم الفلسفية ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها في آن واحد... إلى آخر ما يرويه التهانوي.

ومن ذلك ما نراه عند الاسلاميين. فالفارابي يشير في «الثمرة المرضية» إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام[3].

ويصرح الغزالي بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان[4]. أما إخوان الصفا فقد اعتبروه ـ في الرسالة الأولى جزءاً من الفلسفة[5] ثم

(١) ابن سينا «منطق الشرقيين» ص ٣١٢.
(٢) انظر التهانوي: كشاف إصلاحات الفنون.
(٣) الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٥٤.
(٤) معيار العلم (١٩٢٧) ص ١٢.
(٥) إخوان الصفا في الرسالة الأولى، جـ ١، ص ٢٣.

عادوا في الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها[1].

ويعرض ابن سينا لمعالجة هذه المشكلة فيصرح في منطق المشرقيين بأنه آلة إذ يقول: العلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق[2] ولكنه يعود فيتناوله في فصل طويل في مدخله (في الشفاء) وينتهي إلى أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معاً ثم يعلن أن «المشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر وأما من الفضول فإن (الشغل) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً»[3].

والواقع أن هذه الحيرة التي وقع فيها مفكرو الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يتراوحون في نظرتهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه.

٢٠٦ ـ نفور المتزمتين من المنطق

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة ـ ولا سيما اليونانية واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحاً وتعليقاً ـ كما سنعرف ولكن المتزمتين منهم ـ من أهل السُّنَّة خاصة ـ قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من جراء علوم الأوائل وحاربوا المنطق (اليوناني) في غير رفق ولا هوادة لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الايمانية ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن «من تمنطق تزندق»!.

ومن معسكرات المتكلمين ـ معتزلة كانوا أو أشاعرة ـ صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للنوبختي وغيره ـ واتهم إخوان الصفا ـ في الجزء الرابع من رسائلهم المعتزلة، وفي اتهامهم بعض الغلو بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعيات كفراً وزندقة، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية.

وكذلك الحال في الغرب الإسلامي امر المنصور بن أبي عامر، بعد موت الخليفة

---

(١) نفس المصدر: جـ ١، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٢) ابن سينا: منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية (١٩١٠).

(٣) ابن سينا: المدخل السالف الذكر، ص ١٢ ـ ١٦ وقارن المقدمة: ص ٥٢ وما بعدها.

سنة ٣٦٧ هـ، بإحراق كتب المنطق والنجوم بينما أيد المنطق من أهل السُّنَّة بعض المتحمسين من أمثال ابن حزم ولعل من آثار هذه الحملات التي عاناها المنطق أن أخفى الغزالي اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السُّنَّة والجماعة، فجعل كتبه «معيار العلم» و «محك النظر» و «القسطاس» وعرض له في مقدمة «المستصفى» ومقدمة «مقاصد الفلاسفة » وأبان عن منفعة لوجوه البحث الديني كما فعل ابن حزم وإن كان - الغزالي - قد برم به في «محك النظر» وحذر في «المنقذ» من التسرّع في الوقوع في الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق.

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد الغزالي فأمر الحاجب المنصور الذي اغتصب ملك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقرباً وزلفى للمتزمتين من رجال الدين! وتجلى نفور المتأخرين من المتزمتين من الفلسفة والمنطق في فتوى ابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٩٤٣ هـ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق. وفيها يقول: «وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر بشر وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين... بل لعله غمز «الغزالي» حين قال في هذه الفتوى «وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة - إلى آخر فتواه -[1].

وإلى جانب مثل هذه الفتاوي ذهب بعض مفكري الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم قال «ابن خلدون» المتوفى عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م «إن كثيراً من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معنى ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعي» وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالي وغيرهما ولكن مزاولة المنطق تقتضي الحذر من الخطأ في دلالة الألفاظ على المعاني ثم معرفة القوانين في ترتيب المعاني وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ولهذا نصح ابن خلدون كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك في الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلاً له: «اخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه... » حتى تشرق أنوار الفتح من الله[2].

---

(١) انظر كتاب: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١٠ - ١١١ و ١٢٠ - ١٢٢ ومصادره.

(٢) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب في تعلم العلوم وطرق إفادته، ص ٤٩٠.

يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه وأباح الاشتغال به لأن «المنطقيات» لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً[1]. وكذلك تاج الدين السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٥٦، الذي خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ووافق في كتاب «مفيد النعم ومبيد النقم» على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة - فيما يقول - بتحريم الاشتغال بالفلسفة ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه!

بل لعل علوم القدماء فلسفية أو غير فلسفية لم يجد علم منها من إقبال المسلمين وكلفهم بدراسته ما وجد المنطق اليوناني وما نراه في العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول وشيوع هذه المصنفات في لغة العرب قد أغناها عن تلخيص الأبحاث التي يتناولها في العادة علم المنطق.

٢٠٧ - المنطق عند المحدثين

أما في الغرب فقد ذكرنا من قبل أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذي انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع في بيانه وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقّاده وقد تكون - هذه النتائج - على غير اتفاق مع الواقع ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجدب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه متضمَّنة في مقدماته، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجدي ولا يفيد.

جد المحدثون في إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم الى مناهج أهمها:

١ - وضع الاستقراء الذي يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض.

٢ - الاستنباط الذي جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزلل في معرفتها ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته - كما عرفنا من قبل -.

٣ - استحداث المنطق الوضعي الذي سنتحدث عنه بعد قليل.

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٩١، طبعة ثانية ١٩١٤.

واشتد اهتمام الباحثين بابتداع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل إلى القوانين العامة وانتهى هذا فعلاً بإضافة بحث جديد في المنطق سمي بمناهج البحث العلمي *Methodology* وهو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم فيما يسمونه.

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث في الفلسفة فضل بيكون في وضع أساس المنهج التجريبي الحديث وأشرنا إلى أن أظهر وجوه النقص في منهجه الاستقرائي أنه جعله طريقة لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية للأشياء. فدخله عنصر ميتافيزيقي ساء التجريبيين بعده ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذا النقص واهتم «جون ستورت مل» خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبي على النحو الذي أسلفناه.

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت فقد توسّع به الذين أعقبوه من أمثال ليبتز، يتلخص المنهج في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه ثم يفترض عدة فروض (مسلمات من بديهيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ويكون صواباً بالقياس إلى المقدمات التي افترض صحتها لا بالقياس إلى الواقع. وقد أراد أصحابه إصلاح الاستدلال القياسي بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضي وجعل الثاني أساساً للأول وانتهت هذه النزعة بظهور المنطق الرياضي *Logistic* والرمزي *Symbolic Logic* أو الجبري *Algebra Logic* أو الرياضي *Methematical Logic* أو اللوغارتي *Algor-ithmic Logic* وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق وأكبر ما يميزه أنه منهج جديد فعّال في المنطق الصوري.

وقد أريد بهذا الحد *Logistic.logistique* قديماً فن الحساب أو الحساب العادي ثم أغفل هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزي وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولي عام ١٩٠٤ *International conress of Philosophy* واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى «ايتلسون *Itelson*» و «لالاند *Lalande*» و «كوتورا *Lous couturat*» + ١٩١٤ كل منهما مستقلاً عن الآخر.

واتجه هذا المنطق الرياضي إلى التعبير عن النسب والروابط التي تقوم بين حدود القضايا برموز وإشارات توصلاً إلى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية.

وظن دعاة هذا المنطق في أول أمرهم أنه سيقضي على منطق القياس القديم ويأخذ مكانه ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسي ويتفادى ما فيه من نقص. ونجح أتباعه في محاولتهم إقامته لأن المنطق والرياضة يتفقان في أنهما صوريان ومهمتهما

وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية وقد استخدمت الرموز في المنطق ومع أن ديكارت قد حول الهندسة إلى هندسة تحليلية حين طبّق عليها الجبر ليخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات فإنه ظل يستخدم الألفاظ والعبارات فحاول «ليبنتز» وغيره أن يتفادوا هذا النقص وكان «ليبنتز» واسع العلم بالرياضة شديد الإعجاب بها ـ كما كان أستاذه ديكارت ـ وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومنطق ولم تنجح المحاولة إلا في المنطق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة.

ونزع «ليبنتز» إلى إيجاد لغة عامة باستخدام الرموز في التعبير عن الأفكار، فتتحول المناقشات إلى نوع من الحساب ينجينا من لبس الألفاظ وغموض العبارات فإن اللغة العادية غامضة مبهمة ولغة الشعوب المتمدنة. قد تصلح في التعبير عن الحقائق المعقدة في صيغ موجزة ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً بسيطاً واضحاً. وإذاً فالرموز ضرورية في التماس الدقة من ناحية والتجريد الذي يسلم إلى العميم من ناحية أخرى. ومن هنا قيل إن «ليبنتز» هو أول مؤسسي المنطق الرياضي وإن كان قد أخفق في تحقيق الكثير من الآمال التي طافت برأسه.

وأهم شروط الرمز المنطقي ان يكون وجيزاً *Concise* على قدر الإمكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ولكي يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلية *Mechanical* يقل فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن والرموز التي تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل إلى نهايته فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التي تستخدم في العمليات العقلية بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من مادتها وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته وهذا هو غرض المنطق وغايته.

وتعاقب الباحثون في هذا المجال الجديد كل يساهم في تراثه بنصيب ولسنا بصدد استقصاء جهودهم أو الإطالة في عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد وحسبنا أن نشير إلى «جورج بول+ ١٨٦٤ *G.Boole* المؤسس الثاني للمنطق الرياضي وأول من وضع اللوغاريتم المنطقي *Logical olgorithm* في أوروبا في كتابه «بحث في قوانين الفكر *An Inverstigation of the Law of Thonght 1951*» فعرفت في المنطق الرياضي العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سمي هذا المنطق بالجبر المنطقي وتلاه «جيفونز *W.S.Jevons*» الذي رد العمليات الرياضية إلى المنطق و «فن *Venn*» و «بيرس

«*C.S.Perice*» و «شرويدر *E. Schroeder*» وكان لهؤلاء وغيرهم الفضل الكبير في إقامة المنطق الرياضي في شكله النهائي الذي أصبح له على يد أمثال «برترند رسل *B.Russell*» و «وايتهيد*Whitehead*» اللذين وضعا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة «مبادىء أو أصول الرياضة *Principia Methematica*» وضمناه قواعد هذا العلم الجديد وردّا فيه أصول الرياضة إلى مبادىء منطقية أساسية وأرجعا مبادىء المنطق إلى عدة فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضة معاً وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضي في صورته الراهنة.

٢٠٨ ـ المنطق الوضعي

أشرنا في حديثنا عن محاولات المحدثين في المنطق إلى أن بعضهم قد استحدث منطقاً وضعياً لا يعني بما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمي والعلوم المعيارية ومنها المنطق وكان المنطق التقليدي يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل أما المنطق الوضعي المعاصر فهو الفلسفة نفسها، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة إذ أن الفلسفة التقليدية ـ الميتافيزيقية ـ قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطأه بالتجربة الحسّية، ومعنى هذا أن المنطق التقليدي الذي كان منهجاً للبحث في موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص.

وقد كان المنطق التقليدي يصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب أما هذا المنطق الوضعي فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها هي شبه قضايا *Pseudo propositions* لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ومن ثم كانت «غير ذات معنى» لا صادقة ولا كاذبة وكان لهذا خطره في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث واستبعدت بالتالي كل الألفاظ والعبارات التي لا ترتد إلى الحس وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس، وأصبح مفهوم الشيء قائماً في صفاته الحسية. وافتقد «الاسم الكلي» مفهومه الذي يميزه بين أفراده.. إلى آخر هذا الذي كان له خطره الملحوظ في البحث الفلسفي كله ولعل في

دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مناسبات ما يكفي لفهم هذا المنطق الوضعي بوجه عام.

وإذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدي للمنطق استطعنا أن نقول إن المحدثين قد عرفوا إلى جانب المنطق الصوري والمنطق الاستقرائي والمنطق الوضعي أنواعاً أخرى كالمنطق الايستمولوجي الذي يبحث في مادة المعرفة عامة من حيث علاقتها بالمسائل المنطقية وإلى «كانط *Kant*» يرجع الفضل في عزل أبحاث المنطق عن نظرية المعرفة كما عرف المحدثون المنطق السيكولوجي الذي يعتبر أهله المنطق جزءاً من علم النفس لأن التفكير السليم - وهو موضوع المنطق - ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية.

وإدخال المنطق في دائرة البحث السيكولوجي يتعارض مع اعتبار المنطق علماً معيارياً لأن علم النفس علم وضعي يبحث في الظواهر الوجدانية والعقلية كما هي بالفعل لا كما ينبغي أن تكون ولكن المنطق - كغيره من العلوم المعيارية كالجمال والأخلاق - قد غزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها وذهبوا إلى القول بأنه علم وضعي مهمته أن يصف التفكير العلمي ويفسره كما هو في الواقع لا كما ينبغي أن يكون.

٢٠٩ - وجه الحاجة إلى المنطق

بقي أن نعقب بكلمة في الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون عسى أن يتضح وجه الحاجة إليه.

إن المعرفة التلقائية التي تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تقود إلى الزلل ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شتاتها قوانين عامة وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ولكن هذا ليس دليلاً على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى في المسائل المعقدة وقد صرّح «ابن سينا» بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كرمية من غير رام والقول بالاقتصار عليها يفضي إلى إلغاء العلم والصناعات والدليل على أنها لا تكفي تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الانسان لنفسه...

هذا إلى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الإبانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ولكنه يضع القوانين العامة التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها وقول القائلين إن الناس يستخدمون المنطق في أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق يذكرنا بالسيد

جوردان في إحدى مسرحيات «موليير» حين استكتب أديباً غرامياً يرسله إلى صديقة له وسأله الأديب إذ كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً والتبس الأمر على جوردان وكان أمّياً - فسأله عن معنى النثر فلما عرفه عجب لأنه قضى من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك!.

وقد ردّ الفارابي على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال إن من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأشعار والخطب والإكثار من روايتها يغني في تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد من الناس في زمن ما «رجل كامل القريحة لا يخطيء الحق أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق» كقول من يزعم أن النحو فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذن قد يوجد بين الناس من لا يلحن أصلاً دون أن يكون قد تعلم شيئاً من قوانين النحو.

ورد الفارابي فيما يبدو ضعيف وأصدق منه قول ابن سينا إن الذوق السليم يغني عن العروض في قرض الشعر والفطرة البدوية قد تغني عن النحو العربي أما صناعة المنطق «فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله... » وفي الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى...

ويقول «جون ستورت مل»: لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيداً لا محالة ولو وجدت القواعد التي تطابق كل عقل وتتلاءم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحاً لكان الذي يلتزم مراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها ومن المسلّم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين أو صدقت أحكام الكثيرين في الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها وقد أنجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرها قبل أن يلموا بقوانين الميكانيكا ولكن هناك حداً تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الإلمام بقواعد الميكانيكا وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق وما من شك في أن في الدنيا من صفوة الناس من أوتي من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق وبنفس الطريقة التي كان ينتظر أن ينجز بها هذه الأعمال لو ألم بهذه القوانين والتزم مراعاتها أعماله ولكن جمهرة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشيء الذي يقومون بعمله أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية وفي تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها وأكثرها غموضاً كانت كل خطوة من خطواته

يقابلها تقدم في أفكار المنطق وقوانينه وضعها الممتازون في التفكير سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنباً إلى جنب وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعد في حالة اضمحلال ونقص وإذا كانت العلوم التي يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين فإن مرد هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة.

ويقول «جيفونز» في مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة إن التلميذ الذي يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها في حياته بعد ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يهملون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال فيكون على جهل بها مع أنها تتصل بتفكيره في كل ساعة واعتمد «جيفونز» على تجربته في التعليم ولاحظ في ضوئها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن المغالطات هو مران للعقل لا يقل في منفعته عن عمليات الجمع وحل المسائل في شتى فروع الرياضيات[1].

ويقول «جيفونز» في كتاب آخر[2]: إنه لا ينكر أن العقل الممتاز له خطة من المنطق النظري الذي يترقى في الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية. ولكن تجربته في التدريس وفي امتحانات الطلبة قد أقنعته بقيمة المنطق وقد أكد هذا «دي مورجان A. de Morgan ١٨٧١ +» وهو رياضي ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرينات المنطقية كما يهتم الرياضيون بالتمرينات الرياضية ولا يضير المنطق أن تكون منفعته العملية غير مباشرة فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التعود على النقد وتحسس المغالطات.

هذه فكرة مجملة عن المنطق وتاريخه عقبنا بها على الحديث عن طبيعة الحق ومقاييسه على اعتبار أن المنطق يبحث في صواب التفكير وخطاء ويضع القوانين التي يمتحن بها صدق المعقولات حتى سمي بعلم الميزان..

٢١٠ ـ الخير وعلم الأخلاق

(١) الخير:

كان للبحث في الخير والمقاييس التي تصطنع في التمييز بينه وبين الشر مكانه

(١) *Jevous, Elementary lessons in Logic.*

(٢) *Jevous, Studies in dedective Logic. P.9.*

الملحوظ في التفكير البشري منذ أقدم العصور واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين في تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها وتمشياً مع منهج البحث الذي اصطنعناه في معالجة القيم الثلاث تجمل في هذا المقام أظهر المذاهب التي وضعت في طبيعة الخير ومقاييسه

٢ - طبيعة الخيرية ومقياسها:

عرف تاريخ التفكير الأخلاقي في فهم الخيرية وتحديد مقياسها اتجاهين متباينين يتمثل أولهما في نظرية الحدسيين *Intuitional Theory* ويبدو ثانيهما في نظرية الغائيين *Teleological Theory*.

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادىء مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان وتمشياً مع هذا الرأي يقولون إن المستوى *Standard* أو المقياس *Criterion* الذي تقاس به الخيرية ويميز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال مطلق من قيود الزمان والمكان.

وأما الغائيون فيعكسون آية الاتجاه الحدسي إذ يقولون إن الخير والشر والحق والباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشونها والظروف التي تسود حياتهم ومن هنا اختلفت باختلاف الناس وخضعت لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية

٢١١ - مذهب الحدسيين

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على النحو الذي أسلفناه ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم خارجاً عن طبيعة العقل ورآه غيرهم قائماً لها ملازماً لها.

١ - المستوى كشيء خارج عن العقل:

ويتمثل الرأي الأول فيمن قالوا ان مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير وأنه يقوم خارج العقل البشري مستقلاً عنه ويتفرع الاتجاه بدوره إلى صورتين:

تبدو أولهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الانسانية ذاتها وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي «كدويرث» ١٦٨٨ *K.Cudworth* وغيره من أفلاطوين كمبردج في القرن السابع عشر، فرأوا في معرض الرد على هوبز *Hobbes* الذي رد

الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق إن الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس في وسع الإنسان ـ ولا في وسع الله ـ أن يجعله شراً! وإلى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الاسلام.

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسي الذي يعتبر المستوى الأخلاقي خارجاً عن طبيعة العقل البشري فتمثل في رأي القائلين بأن الخيرية مردها إلى الله والخير خير لأن الله امر به ومن الخطأ أن يقال إن الله أمر به لأن طبيعته خير إلى هذا ذهب «جرسون+ ١٣٣١ L.B.Gerson» و «دنز سكوت + ١٣١٨ Dans Scotus» و «وليسام أوكام + ١٣٤٩ William Occam» وغيرهم من متأخري علماء اللاهوت، ناهضهم في هذا أكبر ممثلي الكنيسة في تلك العصور «توما الأكويني» وأيد ما يشبه رأي كروبيرث وإلى اتجاه رجال اللاهوت ذهب أهل السلف في الإسلام ومن ثم قالوا إن مقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله.

٢ ـ المستوى قائم في طبيعة العقل:

أما مذهب الحدسيين الذي يرد مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشري فيتمثل في «عمانوئيل كانط Kant» يتفق مع غيره من الحدسيين في أن هذا المستوى ثابت لا يتغير، عام مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال. ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم في رد هذا المستوى إلى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلاً عنه على النحو الذي أسلفناه إن مستوى القيم الأخلاقية عند «كانط» مرهون بإرادة الجنس البشري ويتمثل مذهبه في قوله في أمره المطلق Categprical Imprerative، اعمل بحيث تستطيع أن تريد في نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً للناس جميعاً ـ وهذا قانون صوري لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف إلى غايات ينشد تحقيقها وبهذا يصبح الواجب في مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة ـ بالغاً ما بلغ سموها ـ بل عن العقل العملي وحده والخيرية مرهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلي لمبدأ الواجب وليس لنتائج الفعل فيها حساب.

اتفق الحدسيون في رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان وجعل المستوى الأخلاقي الذي يميّز به الخير والشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يحد ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين ردّه إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله أو

جعله قائماً في طبيعة العقل البشري وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق على ان خيرية الأفعال أو شريتها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها، على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون بوجه خاص.

٢١٢ ـ مذهب الغائيين :

عكسوا آية الاتجاه الحدسي فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي وردّوا إليها ـ لا إلى بواعث الأفعال ـ كل قيمة خلقية، فكانوا في هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم للمسؤولية وقد تجلى الاتجاه الغائي في ثلاث صور نجملها فيما يلي :

١ ـ مذهب المنفعة أو اللذةHedonism :

جعل أتباعه المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها وفي طليعة الذين أيدوا هذا الاتجاه القورنيائية والأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثاً.

٢ ـ مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism :

ويعيب أتباعه مذهب اللذة لقصورة ووضوح تهافته ويجعلون الغاية التي تقاس بها خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع فمذهب اللذة معيب لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قوى الإنسان كالتماس العلم والتضحية في سبيل مبدأ وحب المرء لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير.

ويتمثل هذا المذهب في صورتين:

(أ) مذهب الطاقة الغيري Altrustic energism :

ينظر أتباعه إلى قوى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخير وبها يتميز الخير من الشر ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية. فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع فمن واجبه أن يوجّه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين وقد أيد هذا

الراي افلاطون وارسطو قديماً وعارضه «باولسن Paulsen في كتابه «System of Ethics» بل إن هذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديماً وحديثاً.

(ب) مذهب الطاقة الأناني Egoistic Energism:

يرد أتباعه مستوى الخيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام ـ أو مع اهتمام ضئيل ـ بالظروف الاجتماعية وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء ـ بقاء الأصلح ـ فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات وإقرار النزعات الفردية وكذلك ينبغي أن يكون تصرف الإنسان.

وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الغيرية وغلبت الأثرة بواعث التضحية وأكبر ممثلي هذا الاتجاه حديثاً «فردريك نيتشه F.Nietzche»[1].

٢١٣ ـ مذهب الزهد والتنسك Asceticism:

هو نظرية سلبية في تصور الغيرية تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها وتبدو في معتقدات دينية ـ كالبوذية ـ وعند مدارس فلسفية ـ كالكلبية والرواقية وغيرهما ـ.

وهكذا يتفق دعاة الغائية في الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقي في نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها فينشده صاحب اللذة في لذاته ـ الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة ـ ويرفض المذهب الحيوي اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد وينميها إما عن طريق الأسرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية في تحقيق الغيرية بإنكار الذات الذي يعتبر خيراً في ذاته ـ فيما يقول الكلبية ـ أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسمى ـ فيما بعد ـ كما يقول أصحاب الزهد الديني.

---

(١) قارن. *Wright, Wahat Meityce he Tavght*

تعقيب:

هذا هو مجمل المذاهب التي وضعها فلاسفة الأخلاق في تصور الخَيرية وتحديد مقاييسها وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم في طبيعة الأفعال غموضه وبعده عن تجارب الحياة ومذهب اللذة ـ فردية أو اجتماعية ـ يشينه أن من اللذات ما يعتبر شراً ومن الألام ما يعتبر خيراً بالاضافة إلى أن في اللذة الفردية إغفالاً لمصالح المجموع أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفردية ويحرم الإنسان لذّات الحياة المباحة بغير موجب ولعل مذهب الخيرية أدنى المذاهب إلى الصواب لأن الأخلاق إنما تنشأ حين يصطرع العقل مع الهوى ويتنازع الواجب مع الشهوة وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب.

على أن الخيرية في رأينا لا تقتضي في كل الحالات أن ينسى الانسان مطالب ذاته أو يجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول الصوفية! أو أن يطرح عنه لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم بين جوانبه فإن العواطف لا تتنافى في كل الحالات مع نداء الواجب أو صوت العقل لقد أثبتت الدراسات السيكولوجية الحديثة أن الميول النظرية (الغرائز) جزء من الطبيعة البشرية وأنها وجدت لحفظ حياة الفرد وبقاء النوع معاً ومن الضلال أن يحارب الإنسان طبيعته ويجاهد لإبادة الأداة التي تساعده على حفظ حياته وبقاء نوعه إن ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة اللذات الشاذة والعواطف الشاردة والميول الجامحة أما المباح من هذه اللذات والعواطف فمجاربته ضلال مبين ومن هنا كان شذوذ النزعة الصوفية المتطرفة التي أوجب الغلو في إنكار الذات وإغفال مطالب النفس وحاجات الجسم وما أعظم سماحة الدين الإسلامي حين يقرر الجمع بين الدين والدنيا... ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة...﴾.

والواقع أن في الاتجاه الحدسي والاتجاه الغاني السالف الذكر بمختلف صورهما عناصر حق وعناصر ضلال فالاتجاه الحدسي يجعل مستوى الخيرية مستقلاً عن تجارب الحياة ومطالبها وهذا حسن من حيث المبدأ، والاتجاه الغاني يربط بين الخيرية وشؤون الحياة العملية فيشير البحث العلمي في الأخلاق ولكن كلا الاتجاهين على حدة غير مقبول

فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الأذهان جافة مجردة في التصور بينما يسلب الاتجاه الغاني الأخلاقية سلطتها المطلقة.

هذه إلمامة خاطفة مجملة عن مذاهب الأخلاق في طبيعة الخيرية ومقاييسها والخير موضوع دراسة علم الأخلاق فمن المفيد أن نعقب على هذا بكلمة تلقي بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون في وضعها التقليدي وكما يريدها المحدثون من الوضعيين توطئة للتعقب بكلمة عن قيمة هذا النوع من الدراسة.

٢١٤ ـ علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق:

لا يزال هذا العلم ـ في موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه ـ مثاراً للخلاف بين الباحثين وتيسيراً للفهم نحصر وجوه الخلاف في هذه المجالات في خصائص اتجاهين واضحي المعالم هما اتجاه الحدسيين واتجاه التجريبيين في شتى مذاهبهما وقبل الخوض في موقف هذين المعسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها نمهّد بكلمة موجزة قد تضيء للقارىء بعض ما غمض من مجالات هذا العلم.

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه، لأن طبيعته وعلاقاته بغيره من العلوم مثار للخلاف بين العلماء في شتى المدارس وتصورها مشوب بالابهام عند المتعلمين بوجه عام وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين المشتغلين به فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباعث على الفعل الإرادي والغاية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها. . . هذا إلى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان تطوراً يجعل موضوعها مثاراً للخلاف يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها في تصور المحدثين لفلسفة الأخلاق بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم موضوعاً وغاية ومنهجاً ـ كما سنعرف بعد قليل ـ.

وإذا استثنيت «ما بعد الطبيعة» جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر في مشاكله وحسبك شاهداً على هذا أن تستعرض مذاهبه في مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقي أو البواعث على الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ومرد الخلاف فيما يظن التجريبيون هو اختلاف الناس ـ في كل زمان ومكان ـ في فهمهم للمثل الأخلاقي الأعلى وفي نظرتهم للأفعال

الخلقية واختلافهم في تقديرها والحكم على خيريتها أو شريتها ولكن الحدسيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون في «تطبيقات المبادىء العامة» على الحالات الجزئية. أما هذه المبادىء أو القوانين الخلقية العامة «الكلية الصورية» فإنها موضوع اتفاق بين الناس في كل زمان ومكان وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل.

فلنتحدث عن أصل هذا العلمْ - في اشتقاقه اللغوي - توطئة لمعرفة مجاله التقليدي الذي اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ثم نعقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف.

إن اشتقاق اللفظ *Ethics* مضلل بعض التضليل إذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق *Character* متميزاً عن العقل ولكن خصائص الخلق - التي نسميها فضائل ورذائل لا تكون إلا عنصراً من عناصر البحث الذي كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه إذ يرى أرسطو - وهو رأي الفلسفة الإغريقية به فيما بعد - أن موضوع البحث الخلقي الرئيسي يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الانسان - أي كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه عن تعقل لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته.

وقيل إن الأصل في هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يوناني يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ويتصل هذا الخلق بالعادات (الفردية *Habits*) والعرف (الجماعي *Custom*) ومثل هذا يمكن أن يقال في لفظ الفلسفة الخلقية *Moral Philosophy* الذي يعني ما يعنيه علم الأخلاق فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتيني *Mores* بمعنى عادات أو عرف ومن أجل هذا قيل أنه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم أو بعبارة أخرى يعرض لدراسة خلقهم ويعالج النظر في المبادىء التي يتصرفون طبقاً لها، كما يتناول بالبحث صواب هذه المبادىء أو خطأها وخيريتها أو شريتها أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به مسايرته لقاعدة ما - لأن لفظ *right* (مستقيم أو صواب) مستمد من اللفظ اللاتيني *Rectus* بمعنى *Straight* - وهذا نفسه هو معناه في اليونانية.

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به نزوعه إلى تحقيق غاية *end* أو مثل أعلى *ideal* لأن لفظ *good* في الانجليزية (الخير) يتصل باللفظ الألماني *gut* وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً فالأدوية مثلاً تكون طيبة*good* متى حققت غايتها في علاج مريض وهذا المعنى لا يعني الأخلاق كثيراً ولا قليلاً فعلم الأخلاق يعني بالخير حين يستخدم غاية في ذاته لا

كوسيلة لتحقيق غاية وهذا هو الخير الأسمى *Summum Bonum* أي *Supremeor highest or ultimate good* وهو غاية الانسان القصوى.

٢١٥ ـ معناه التقليدي:

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق ـ في معناه التقليدي ـ وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنساني لأنه يضع القواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التي لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى لأن الناس يقصدون في العادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يلتمس السلطة أو يتطلع إلى الشهرة.

ومنهم من يجد خيره الأسمى في حب الآخرين وخدمتهم ومنهم من يجد في الموت كراحة أبدية... الخ، وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذي لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ومن المؤكد أن في الحياة الإنسانية مثلاً أعلى ينبغي أن يسير السلوك بمقتضاه ومستوى *Standard* أو مقياس *Criterion* للحكم يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ولا عبرة بعد هذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك في فهمهم لطبيعته وتصورهم لماهيته.

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تكمل صاحبها وتزيد من إنسانيته.

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق في نظر الحدسيين والعقليين يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني ولا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض إرادتهم ووحي تفكيرهم يتناول أفعالهم الارادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث انه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتنق ديناً بعينه أو جنسية بذاتها بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدّها زمان ولا مكان.

ومن هذا ـ الذي يقرره الحدسيون ومنهم العقليون من الأخلاقيين نرى أن علم

الأخلاق في التصور التقليدي له ـ علم معياري *Normative* وليس وضعياً*Positive* أن يبحث فيما ينبغي أن يكون وليس فيما هو كائن واهتمامه بغاية قصوى أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذي يميزه من غيره من العلوم الوضعية (الطبيعية) التي تدرس موضوعاتها كما هي في الواقع لا كما ينبغي أن تكون.

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثاً في قواعد السلوك» أو محاولة يراد بها وضع مبادىء نظرية عامة تستخدم أساساً لكل القواعد العملية التي يتطلبها سلوكنا الشخصي وتقتضيها سيرتنا العملية وتصرفاتنا إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التي يضعها فلاسفة الأخلاق.

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس كل منهما فيما يدخل في نطاق موضوعه وإذا كان السلوك الذي تعني فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطاً بأنه يصدر عن عقل دراك يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه وإرادة حرّة بريئة من كل قهر أو إكراه ـ مادياً كان أو أدبياً ـ فذلك لأن التبعة الخلقية *Moral responsbility* لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار وهذا التحديد للسلوك الذي تدرسه الأخلاق يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية ـ بمعناها التقليدي سلوك القاصرين والمعتوهين ومن إليهم من ناقص العقل أو معطلي الإرادة ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً عن غير قصد مروي أو ينشأ عن إكراه لا سبيل إلى تلافيه ـ وإن كانت الأخلاق تحاسب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ولا تعفي من الملامة العاقل الذي يأتي شرّاً في فترة يختفي فيها وعيه فتحاسبه متى كان في وسعه أن يتفادى في يقظته إتيان هذا الشر في غفلته[1].

ولما كان العقليون يعتبرون الخير «ضرورة عقلية» ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس *Intuition*، كما تدرك البديهيات الرياضية ـ وهي عند القائلين بها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ومن ثم كانت في غير حاجة إلى برهان أو تأييد كان طبيعياً أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلي في البحث الخلقي ويقتضي هذا المنهج البدء بافتراض «مسلمات *Postulates*» تستنبط منهما قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد.

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الأخلاق في التصور التقليدي عند العقليين فلنعقب على

(١) كالمعاصي التي يمكن أن يأتيها الانسان في حالات الثبات الانتقالي أو التنويم المغناطيسي.

اتجاههم الموضوعي بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين من هذا التصور وبيان نظرتهم إلى علم الأخلاق.

٢١٦ ـ مجاله عند الوضعيين

إذا كانت مذاهب الوضعيين *Objectivism* قد اتجهت بالأخلاق إلى إقامة مثل عليا للسلوك الإنساني بما هو كذلك ودراسة الخير الأقصى الذي يعتبر غاية ليس بعدها غاية فإن مذاهب الذاتيين *Subjectivism* بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون في زمن معين ومكان محدد ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من مجال القيم الأخلاقية وردت المثل العليا إلى التجربة واعتبرت الخير والشر مجرد استحسان أو استهجان لعمل ما مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل من نفع أو ضرر ومن لذة أو ألم ومن هنا اهتم هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلقية وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث عبرت بالإنسان أثناء طفولته الباكرة، وغاصت إلى اللاشعور عن طريق الكبت *repression* واختفت تفادياً للألم الناجم عن ذكرها وأرجعوها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها المرء إبان طفولته ومن هذه المكونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير.

أما علماء الأنثروبولوجيا فقد اعتبروا الأحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ومرجع الأمر إلى التجربة التي علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيراً وبعضها الآخر يفضي إلى مضار فاعتبرناها شراً وفي ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أوامر الكف والتحريم التي يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار.

وانتهى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة واستبعدوا الخير «الأقصى» من مجال البحث الخلقي لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح ولد في زمن معين ونشأ في بيئة معينة... إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون.

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق (وغيره من العلوم الفلسفية) ظهور نظرية النسبية التي نادى بها «أينشتاين+ ١٩٥٥» فاعتبر الخير أو الشر نسبياً يتوقف على زمانه ومكانه

واصبح من المألوف في نظر أتباع هذا الاتجاه أن يعتبر الفعل الانساني خيراً في مكان وشرّاً في مكان آخر. ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره خيراً مطلقاً.

وقد أشرنا قبل هذا إلى أن تقويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم الهزيلة البالية ولكنها كثيراً ما ترد الناس إلى الفوضى والتحلل وتقوض المثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان في حياتهم.

هكذا رفض التجريبيون الذاتيون - من نفعيين ووضعيين - اعتبار الخير «ضرورة عقلية» كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس كما تدرك الأوليات الرياضية لأنهم يرفضون القول بوجود علم مع استثناء العلوم الرياضية، لا يستمد من التجربة ولا يستقي من منابعها. وقالوا إن الخير مجرد اصطلاح تعارف على معناه الناس في زمان معين ومكان محدد وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً أو مكاناً بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم للأخلاق يكون معيارياً - يبحث فيما ينبغي أن يكون - لأن العلم عندهم، وضعي دائماً - لأنه بحث فيما هو كائن وليس فيما نشتهي ونتمنى - وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في السلوك الإنساني بما هو كذلك إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد وتحولت غايته من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني إلى وصف لسلوك الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يعبر عما ينبغي أن يكون وتحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائي فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه أما فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدي - عند العقليين - فهي في نظر الوضعيين بحث ميتافيزيقي وليس بحثاً علمياً وهو بحث لا ينتهي بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التي يعرض لها بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفية ميتافيزيقية وليست علمية تنتهي إلى رأي تتلاقى عنده وجهات النظر.

والاتجاه التجريبي في الأخلاق يمكن أن ينتهي إلى قواعد خاصة تصلح لكل ظرف عملي مناسب او يمكن أن ينتهي إلى توجيهات عملية نافعة في ترقية حال الفرد والجماعة معاً ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعي تقوم على دراسة موضوعية *objective* وليست ذاتية *Subjective* وتعالج الأخلاق فيه بنفس المنهج التجريبي - الذي تعالج به الظواهر الطبيعية المادية وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلقي،

وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة وليس علم الاجتماع وعلم الأخلاق فرع منه ـ إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث فيما يقول «ليفي بريل *Levy Bruhl*».

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق ـ فيما رأى إمام الوضعيين أوجيست كونت ـ مميزات العلم الوضعي، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون، ثم هي أخلاق نسبية فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال «كانط» إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوي وهي تضيء الطريق إلى التقدم الإنساني الذي ينبغي أن تهدف إليه جهود البشرية ويكون هذا بتغليب المودة على بواعث الأنانية ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية.

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين فلم يصبح بحثاً يهدف إلى وضع مبادىء عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو كذلك بل أصبح على يدهم صناعة *Technique* أو فنّاً عملياً تقوم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب فهو فن عملي محض ولكنه يقوم على مبادىء نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء وكذلك فن الأخلاق من حيث انه يستمد مبادئه النظرية من علمي النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة.

وهذا الاتجاه التجريبي في الأخلاق قد أكدته الوضعية *Positivism* التي دعا إليها إمام المذهب الوضعي أوجيست كونت+ ١٨٥٧ *August Conte* وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية في الأخلاق المدرسية الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها «دور كايم+ ١٩١٧ *Dur Kheim*» وليفي برول+ ١٩٣٩، وروه *Rauh*[1].

وأكد الاتجاه الوضعي في الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة *Logical Positivism* في النمسا وانجلترا وأمريكا وانتهت نظرتهم باستبعاد الأخلاق ـ والعلوم المعيارية عامة ـ من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل

---

(١) انظر خاصة *Abel Rey* في المصدر السالف ص ٢٤٦. ناهضتها في فرنسا مدرسة في العقليين من أظهر أتباعها.

الصدق أو الكذب لأنها أوامر في صيغة مضللة ـ فيما يرى كارنب *Carnap* أو تعبير عن عواطف وتمنيات فيما يقول آير*Ayer* ـ وسنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل.

وقد اتصلت الأخلاق منذ الماضي السحيق حتى القرن الماضي بالمشاكل اللاهوتية (الدينية) والميتافيزيقية وتجلى هذا الاتصال في استنادها إلى المذاهب متى انتهى إليها المفكرون يصور ماهية الإنسان ومصيره المحتوم فأدى هذا بأتباع الوضعية ـ من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة ـ إلى اتهام العقليين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين وربطوها بفكرة القدس ولا سبيل إلى تحريرها من هذا وصبها في طابع علمي إلا بتحويلها إلى علم وضعي فكان «دور كايم» يقول للأخلاقيين الذين أنكروا هذا الاتهام: إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه فلماذا إذاً ترفضون إخضاعه لمنهج البحث التجريبي؟.

وكان تلميذ أوجيست كونت وخليفته كأستاذ في (الكوليج دي فرانس) بباريس وهو «بيير لافيت *P.Laffitte*» يؤكد هذا الاتهام نفسه ومن ذلك ما نراه في أبحاثه في الأخلاق الوضعية ولا سيما محاضراته التي هاجم فيها رجال اللاهوت والطرق التي يزعمون أنها تسلم الإنسان إلى الجنة ويقول إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقي اتجاهاً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية في الأسس التي تقوم عليها والأغراض التي تهدف إليها والوسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها وبذلك لا يبني البحث الخلقي قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذي نحيا فيه والتطور الاجتماعي الذي نسير في ركبه ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى لأن سكان الأرض ينبغي ألا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها وألا يدخلوا في حسابهم القوى الخارقة للطبيعة وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم ورجال اللاهوت أحرار في معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجباتهم الدنيوية فإن اللاهوت مصيره الانقراض ولو استعان أهله «برجال الشرطة ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم...!! إلى آخر ما حفلت به أبحاث «لافيت».

هذا هو الاتهام الذي وجهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق في تصورها التقليدي عند العقليين ويبدو لنا أن استقراء مذهب العقليين ـ بعد ذلك ـ يكفي لنفي هذا الاتهام حقيقة.. إن من متأخري علماء اللاهوت من رد الالزام في الأخلاق إلى الله ولكن المحدسيين

والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية والدين بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيها ومناهجها معاً وحسبنا أن نشير إلى كانط*Kant* في فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن العقل العملي ولا يكون له من باعث إلا للتقدير العقلي لمبدأ الواجب في ذاته أو نشير إلى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال «شافتسبري» و «هاتشسوي» حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغرياً بالأفعال الخيرة وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبي كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة *Utilitarianism* من أمثال بنتام *Bentham* ، «جون ستورت مل *J.S.Mill*» والح أتباع الحاسة الخلقية في الفصل بين الأخلاقية والإغراء بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين الطبيعيين *Deists* الذين أسلفنا الإشارة إليهم.

وهكذا نلاحظ أن الالزام في الأخلاق أصبح مرده إلى سلطة تنبع من الذات ـ الضمير أو العقل أو نحوه ـ ولا تجيء من الخارج، وبهذا فإن الإنسان لا يطيع مبادىء الأخلاق طمعاً في نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون بل يطيعها تقديراً للواجب لذاته او ارضاء للضمير أو حبّاً في الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو لكل جميل... إلى آخر ما ذهب إليه العقليون المحدثون... وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التي زعمت أن علم الأخلاق التقليدي يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس.

٢١٧ ـ موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشته

أشرنا فيما أسلفنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمي وعرفنا الأسباب التي أدت بها إلى هذا الرأي ونقف الآن قليلاً لتوضيح هذا الموقف.

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى تعبّر لا محالة عن صورة مطابقة للواقع والعبارات التي تعبر عن القيم والمثل العليا ـ ما لم تكن وصفاً وتقريراً لحالة

(١) قضايا الفلسفة العامة للدكتور علي عبد المعطي محمد.

موجودة بالفعل ـ لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية «إن ما ينبغي أن يكون» ليس بكائن موجود في عالم الواقع ومن ثم لا يخضع لمبدأ التحقق.

وبهذا لا تدخل عبارات القيم في مجال البحث العلمي أنها تعبّر عن انفعالات تصيب صاحبها ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية فإذا قلت: رد الأمانة إلى أهلها واجب أخلاقي ـ وقصدت بهذا أن تصور مثلاً أعلى لا أن تصف حالة موجودة في حياة فرد أو جماعة كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك نحو رد الأمانة كمثل أعلى اي انك تعبّر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ونفورك من عدم ردها إلى أصحابها وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث العقلي إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل.

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر في صيغة مضللة فالأصل في العبارة السالفة أنها أمر برد الأمانة وقد صيغ هذا الأمر في صيغة قضية.

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ورأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن نعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع أما عبارات القيم التي تعبّر عما ينبغي أن يكون فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي وأصبح علم الأخلاق «محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أماني أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع» فيما يقول «برترند رسل» تعبيراً عن اتجاهه الأخير في رفض موضوعية الأحكام الخلقية.

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفي دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية ونزيد أنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فرد إن البر بالفقير فضيلة، ويقول غيره إن البر بالفقير رذيلة ولا تناقض بين القولين لأن كليهما يعبّر عن عواطفه. . . ! ولكن الواقع أن تسليم الأخلاقي بحكم لا يعني أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبة فيه إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً يسنده ويؤيده وبهذا النظر العقلي السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية.

أما القول بأن الأحكام الخلقية مجرد أوامر في صيغة مضللة فيما ذهب «كارنب»

وغيره فقد أبطله «ايونج» أقدم مدرّسي الفلسفة الحاليين بجامعة كمبردج بقوله إن الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته فقد آمر بشيء أعتقد أنه خاطىء ولا يمكن أن يقال هذا عن مبادىء الأخلاق ومثلها العليا وقد أرى أن من واجبك أن تستجيب لأمر أتردد في إصداره إليك كأن أقول لك: عاقبني، وليس ثمة «إلزام» بطاعة إنسان لمجرد أنه يصدر أمراً فإذا أطعته لسبب أخلاقي ـ كالبر بوعد سابق ـ لم يكن مرجع الطاعة إلى الأمر بل إلى شيء وراءه.

وقد كان «دنجل *Dingle*» يقول مؤيداً الوضعية في موقفها من الأخلاق: إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة ينتهي بنا إلى الاستفسار عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق،والباحثون لا يزالون يواجهون هذه المشكلة كيف يختار الانسان بين سلوكين. ويقول «دنجل» يائساً في إجابته على هذا السؤال: ليس لدي حل أقدمه.

بهذا اليأس انتهت الوضعية المنطقية وعندنا أن موقف الفلسفة العملية البرجماتية في أمريكا أسلم من موقف هذه الوضعية إنها تصمد لمواجهة الموقف فيقول «وليم جيمس» في كتابه الذي يوحي عنوانه بمعناه (إرادة الاعتقاد) إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ولكن هذا لا يهم إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان فيكون هذا هو الشاهد على صدقه، ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى ـ كما زعمت التجريبية المنطقية ـ لأن جميع الأفكار عندها أساس للعمل وهي صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدي من منافع هذه نظرة أسلم من نظرة الوضعية المنطقية وإن كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التي ذكرناها فيما سلف.

٢١٨ ـ صلة الأخلاق بالحياة العملية

واختلف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية فقيل إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا إنه يعرض للبحث في الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات (القصوى) وكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة والعافية فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به إن مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما أشرنا من قبل ومن هنا اعتبرت مدرسة

النفعيين الغاية القصوى لتحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن يدرس الطرق التي تمكّننا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق التي تقي الناس من انتشار الأوبئة والأمراض المعدية.

كان هذا هو اتجاه جمهرة فلاسفة اليونان القدامى يقول أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية: إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظري في الشؤون العملية تطبيقاته وليس يكفي فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم حقيقتها - كما ظنّ سقراط من قبل - بل ينبغي أن يزاولها الإنسان ويرفض نفسه على اتباعها فإن الخطب والكتب لو كانت تكفي وحده لردنا أخياراً لكانت مطلب الناس جميعاً ويعقب أرسطو على هذا بفقرة تشف عن أسف إذ يقول: إن كل ما في وسع المبادىء أن تحقّقه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتيان كرام على أن يثبت في الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وفياً لعهدها.

وتتلخص نظرة الوضعيين في أنهم وجّهوا التفكير إلى خدمة المجتمع وجعلوا هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية والمساهمة في تحقيق التقدم الإنساني.

وإلى جانب هذا الاتجاه العملي في النظر إلى علم الأخلاق وجد اتجاه ذهب أصحابه إلى إنكار هذا الرأي واعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً بمعنى أن المعرفة فيه تطلب لذاتها ومهمته فهم طبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطمعوا في تحديد الطرق التي تمكن من تحقيق هذه المثل ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ومن شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلي في مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال.

ومثال هذا يقال في الأخلاق إذ ينصبّ على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق التي تؤدي إلى تحقيقها وشتّان بين عالم الأخلاق والواعظ الذي يبشّر بمبادئها. إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الإجتماعي أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ومن هنا كان علم الأخلاق علماً نظرياً من حيث أنه معياري وهذه وجهة من النظر جد في تفنيدها خصوصاً من الوضعيين ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية.

ولعل الأدنى إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين فتصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً هي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تشتغل في حياتنا الدنيا فهي علم وفن ومن الضلال أن تقتصر على أن تكون واحدة منهما.

على أن مبادىء الأخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة.

٢١٩ ـ قيمة المبادىء الخلقية

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤدية إلى العمل الصحيح، لأن استيعاب المبدأ الخلقي والاقتناع به عن دراسة وتمحيص كثيراً ما يفضي إلى أتباعه وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و «كانط» و «غاندي» وغيرهم ولسنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد غالى في اعتقاده أن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة إلى مزاولتها وأن العلم بالشر يفضي إلى تجنبه فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون عن جهل لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركاً واعياً والمعروف أن مؤرِّخي سيرته لم يجدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية فحقق سلوكه العملي كل ما نادى به من مبادىء وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسِّرها بالإقدام على شرب السمّ الزعاف مختاراً ويأبى الخلاص من سجنه واتقاء عسف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه «اقريطون» الذي يقضي بالهرب من سجنه يأبى هذا لأنه كان قد علم أن الهرب من السجن مهما كانت مبرّراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن.

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادىء النظرية في تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل وإن كان يعقب على ما قال بقوله: إن المبادىء لا تستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير انهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفاً ورهبة من مغبة عصيانها ولا يتجنبون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالخزي بل مخافة العقاب الذي قد يحيق بهم من جرّاء الإثم الذي يقترفون ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصب على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية ولكن من الناس من يساوره الشك في قيمة الدراسات الأخلاقية قالوا إن

البلاغة الصحيحة لتسخر من قواعد البلاغة، والأخلاق القويمة تهزأ بمبادىء علم الأخلاق فيما يروى عن بسكال ان اللغة تنشأ أولاً ثم يجيء النحاة ويصبون طرق استعمالها في قواعد وينشأ الشعر اولاً ثم يجيء أهل العروض ويصوغون طرق أدائه في قوانين وتنشأ الفصاحة اولاً ثم يجيء دور علماء البلاغة في وضع قواعدها وهلم جرّا. وكذلك الحال في الأخلاق استقام أمرها في كل جماعة قائمة قبل أن يعرف علم الأخلاق ويختلف أهله في تحديد قواعده وصياغة مبادئه وكما أن الناس لم يعقهم عن تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد وضعت لهم معجماً في اللغة وقواعدها فكذلك زاول الناس حياتهم الاجتماعية قبل أن يوفوا مبادىء الأخلاق ومثلها العليا. إن التجربة لتشهد بأن أفضل الناس واسعدهم هم في الأغلب والأعم من اقتصروا في التفكير في سلوكهم والنظر في المبادىء التي يتبعونها. إن الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث ان الإنسان لا يفكّر فيها عادة إلا حين تصاب بسوء! والناس في الأغلب يعيشون أصحّاء وهم يجهلون قواعد الصحة وكثيراً ما تبرأ مناقشاتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق وطالما تبعوا الخير وتجنّبوا الشرّ قبل أن يسمعوا عن مبادىء علم الأخلاق.

هذا الكلام حقّ ولكنه يغري بالضلال فإن الإنسان مع هذا كله لا يكفّ عن دراسة المجالات السالفة الذكر أنه كائن ناطق يفكّر بطبيعته فيسد بتفكيره حاجة طبيعته في نفسه ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر في سلوكه هذا إلى ما أثبته التجربة من وجوه النفع التي تترتب على دراسة هذه المجالات حقيقة. إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو في أحاديثهم ولا قوانين المنطق في جدلهم ولا مبادىء الصحة في حياتهم ولكن المستيرين ينزعون - برغم هذا كله - إلى دراسة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها حتى في مجال الحياة العملية فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون مقدرته على التعبير السليم الخالي من الأخطاء وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر الأمراض وكذلك الحال في معرفة مبادىء الأخلاق أن الجهل بها قد يساعد على الاستهداف للمزالق ويجعل حياة الإنسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان بل ان الفعل الفاضل الذي يصدر عن جهل لا يكون فاضلاً ومثل هذا يقال في الفعل الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ونجاح التربية مرهون برغبة الإنسان في استيعاب قواعدها والإفادة منها في تهذيب نفسه وترقيتها والإلمام بقواعد النحو لا يفيد في الحديث والكتابة إلا متى اقترن بالرغبة في الإفادة منها في مجال الجدل ومعرفة قواعد الصحة لا تقي صاحبها شر المرض إلا إذا رغب جاداً في اتباعها في

حياته وكذلك الحال في مبادىء علم الأخلاق انها لا تحوّل الشرّير خيراً إلا متى أراد الشرير جاداً أن ينتفع في حياته العملية بما ألمّ به من المثل العليا.

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يعرض له ولكنه يهدي دارسيه إلى الاتجاه السوي ويترك لهم حرية التصرف وإن قيّدها بما يحفظها من الجموح وهو يزودهم بمهارة فنية مستنيرة تيسّر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التي يقتضيها كل موقف في كل حالة ومعنى هذا أن تطبيقات المبادىء الكلية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان وهذا طبيعي ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر في تطور دائم وتغير متصل.

فحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرّف وفقاً لكل ظرف، إن الشجرة حين تنبت في غابة تتجه في نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائق فتنحني وتميل وكذلك الحال في الأخلاق تضيء للإنسان الطريق السوي وتغريه بأن يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبعاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم في كل حالة تمرّ به إن علم الأخلاق التقليدي ـ عند العقليين من الأخلاقيين وظيفته وضع القوانين الصورية العامة المطلقة التي لا يحدها زمان ولا مكان وهو لا يعرض لتحديد السلوك القويم إزاء الحالات الجزئية التي تندرج تحت القانون العام لأن مرجع الأمر في هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافاتهم والظروف التي تكتنفهم وليس على فلاسفة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادىء العامة إلى تحديد السلوك الذي ينبغي اتباعه في الحالات الجزئية(١).

ولنعتصم بالأناة والتريث ولا نسرع في رفض المبادىء العامة والمثل العليا الإنسانية الخالصة إنها ليست وهماً وضلالاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارة وثقافة وعقيدة وعرفاً... فإن في طبيعة البشر حظاً مشتركاً في كل زمان ومكان وهذا وحده هو الذي يبرّر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان. إن واضعيها ينتزعونها من أسمى جانب مشترك في طبيعة البشر وهو الجانب الناطق الذي يميّز الإنسان

(١) CF. Kalpe Op.cit.P.76.

من غيره من سائر الكائنات وفوق هذا فإن تقويض هذه المثل في نفوس الناس يردّهم إلى التحلل والفوضى ولا يعوضّهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا بال كما قلنا من قبل.

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى السامي وتطلعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ورغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجرّدة حتى بداخله الكبرياء الذي لا يأباه التواضع!.

٢٢٠ ـ المذهب الوضعي Positivism- Positivisme

يعتبر اوجيست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) أحد الأعمدة الرئيسية التي قام على كاهلها بناء المذهب الوضعي.

وكلمة وضع و «وضع» في اللغة لها عدة معان وكلها تكاد تكون متقاربة. فمن يضع شيئاً ما في مكان ما إنما هو في الحقيقة يثبت هذا الشيء في هذا المكان الذي وضعه فيه بحيث يصير هذا الشيء موضوعاً ثابتاً وهذا يؤدي إلى أن هذا الشيء الموضوع يمكن لكل فرد أن يشير إليه ويتثبت من وجوده وفي الإشارة إلى هذا الشيء دليل على أن كل موضوع مشار إليه يقابله مما لا نستطيع الاشارة إليه. ولهذا فإن الوضعي يمكن أن يكون مستخدماً كمقابل للغيبي.

ونحن نعلم أن الوضع مقولة من جملة المقولات العقلية والتي تعد من الشروط الأساسية للإدراك العقلي. فالعقل لكي يدرك شيئاً جوهراً لا بد أن يكون لهذا الجوهر وضع ما فضلا عن سائر المقولات الأخرى من كم وكيف وأين... الخ.

معنى هذا أن الشيء الوضعي هو الشيء الموجود المتحقق بالفعل والذي نستطيع الإشارة إليه. لكننا كثيراً ما نستخدم هذا اللفظ في أكثر من مجال[1].

فالأشياء الوضعية هي الأشياء الطبيعية الموجودة سواء كانت مخلوقة أو قديمة ونقول إن لهذه الأشياء حقائق وضعية أي قوانين وأصول ثابتة موضوعية فيها بحياتها.

وقد نقول إن هذه أنباء أو أخبار وضعية ونقصد بذلك أن هذه الأخبار حقيقة صادقة وليست وهمية أو كاذبة.

---

(١) راجع المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ص ٥٧٧ وما بعدها ج ٢.

ويرتبط بهذا قولنا إن هذا الرجل وضعي أي واقعي ومتواضع أي لا يتعالى على التجربة ويدرك أنه جزء من كل ولا قيمة له إلا بالكل فالرجل الوضعي هو الذي يحكّم عقله فيما يعن له من مشاكل حريصاً كل الحرص على أن تكون آراؤه وأحكامه مطابقة للواقع ومتفقة معه.

وقد يمتد هذا المصطلح ليشمل الرجل النفعي فما دامت الوضعية ترتبط بالواقع والتجربة فإن ذلك معناه أن يكون الرجل الوضعي هو الحريص على نتائج هذه التجربة. أي أن المصلحة أو المنفعة يمكن أن تكون ملازمة ومرتبطة بالرجل الوضعي بحيث يكون الوضعي هو بمعنى ما النفعي.

وفي دراستنا للأخلاق يتضح لنا أن العلم الوضعي مخالف للعلم المعياري فنحن نميّز بين الأحكام التقريرية والأحكام التقويمية فالحكم التقريري وهو حكم وضعي وصفي يكتفي بتقرير الوضع كما هو مثل الشمس طالعة، هذا كتاب في الفلسفة الخلقية، محمد بن أحمد، هذا الجدار طوله ٣٠٠ متر... هذه أحكام تقريرية أما إذا قلت محمد أجمل من أحمد، هذا الجدار جميل الشكل أو هذا كتاب جيد... كل هذه أحكام تقويمية معيارية لأنها حكم يمكن ان يكون متجاوزاً الشيء ذاته فما أقول عنه إنه كتاب ممتاز قد يقول عنه آخرون إنه سيّىء.

المهم أن الوضعي يراعي ما هو قائم بالفعل أما المعياري فيراعي المستقبل ما ينبغي أن يكون عليه الشيء.

ولقد انتشر مصطلح «الوضعي» كمذهب في الفلسفة الحديثة وأخذت معالمه تتضح وتتمايز.

فقد ذهب كونت في كتابه خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع إلى القول بأن الإنسانية قد مرت في تفكيرها بمراحل ثلاث: اللاهوتية والميتافيزيقية ثم المرحلة الأخيرة: الوضعية. ويرى أن الوضعية تعد قمة التفكير العلمي القائم على البرهان. لأن كونت يرفض كل فكر قبلي ميتافيزيقي عيني لأنه يستبعد كلية البحث في الغاية والعلل البعيدة لأنه كما أشرنا خلال كلمة وضع لا يرى إلا الوجود العيني الجزئي المحسوس وهذا يتطلب في فحصه ودراسته المنهج التجريبي فحسب يقول كونت في كتابه السابق:

بناء على طبيعة العقل الانساني نفسها لا بد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور ا

في تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية والحالة الميتافيزيقية أو المجردة وأخيراً الحالة الوضعية.

ثم يعود في كتاب آخر له هو دروس الفلسفة الوضعية فيقول: يستخدم العقل الإنساني بطبيعته في كل بحث من بحوثه ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً بل قد يكون مضاداً وهي أولاً الطريقة اللاهوتية، ثم الطريقة الميتافيزيقة، وأخيراً الطريقة الوضعية.

ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة أو من المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض، (والفلسفة) الأولى نقلة بدء ضرورية للذكاء الإنساني. وأما المثالية فهي حالته النهائية الثابتة وأما الثانية فقد قدر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال(١).

إن الفلسفة الوضعية ترى أن كل موضع يمكن معالجته بالمشاهدة والتجربة يدخل في نطاق العلم وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التي لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام في كلام ومن ثم يكون العلم الوضعي هو المجال الصحيح للعقل البشري.

لقد جاهد أتباع كونت في استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية الصورية عن الفلسفة وعلومها واستعاضوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية وتركوا الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج للتجربة وانصرفوا عن البحث في كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها...(٢)

٢٢١ ـ نصوص من مجموعة الرسائل لابن أبي الدنيا إصلاح ذات البين

١ ـ من الحديث النبوي:

... عن سعيد بن أنس عن أنس بن مالك قال: بينما النبي ـ صلى الله عليه

---

(١) ليفربريل: فلسفة أوجست كونت، ص ٣٥.

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص ١٩٥. النهضة المصرية، ط ٣ سنة ١٩٥٨م وراجع فيما بعد ص ١٩٦م أحاديثه عن الوضعية المنطقية.

وسلم ـ جالساً إذ رأيناه ضحك حتى بدت نواجذه فقال عمر: ما أضحكك يا رسول الله بأبي أنت وأمي؟ قال: رجلان من أمتي جثيا بين يدي رب العزّة فقال أحدهما: يا رب خذ لي مظلمتي من أخي. قال الله: أعط أخاك مظلمته فيقول: يا رب لم يبق من حسناتي. قال يا رب: فليحمل عني من أوزاري ففاضت عين النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالبكاء ثم قال: إن ذلك ليوم عظيم يوم يحتاج الناس فيه إلى أن يحمل عنهم من أوزارهم ـ قال: فيقول الله عز وجل للمطالب: ارفع رأسك فانظر إلى الجنان، فرفع رأسه فقال يا رب، أرى مدائن من فضة وقصوراً من ذهب مكللة باللؤلؤ لأي نبي هذا؟ لأي صديق هذا؟ لأي شهيد هذا؟ قال الله عز وجل: هذا لمن أعطاني الثمن. قال: يا رب فمن يملك ذلك؟ قال: أنت تملكه. قال: بماذا يا رب؟ قال: بعفوك عن أخيك، قال: يا رب قد عفوت عنه. قال الله خذ بيد أخيك فأدخله الجنة، ثم قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم فإن الله يصلح بين المؤمنين يوم القيامة»[1].

٢ ـ «المنافع الاجتماعية وفضلها»:

قيل يا رسول الله من أحب الناس إلى الله؟ قال: أنفعهم للناس وإن أحب الأعمال إلى الله سرور تدخله على مؤمن تكشف عنه كرباً أو تقضي عنه ديناً أو تطرد عنه جوعاً ولأن أمشي مع أخي المسلم في حاجة احب إلي من ان اعتكف شهرين في مسجد ومن كف غضبه. ستر الله عورته ومن كظم غيظه ولو شاء ان يمضيه أمضاه، ملأ الله قلبه رضاً ومن مشى مع أخيه المسلم في حاجته حتى يثبتها له ثبت الله قدمه يوم تزل فيه الأقدام وإن سوء الخلق ليفسد العمل كما يفسد الخل العسل[2].

قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعلي: «يا علي كن سخياً فإن الله تعالى يحب السخاء وكن شجاعاً فإن الله تعالى يحب الشجاع وكن غيّوراً فإن الله يحب الغيّور وإن امرؤ سألك حاجة فاقضها فإن لم يكن لها أهلاً فكن أنت لها اهلاً»[3].

. . . عن عبد الله بن مسعود أن امرأة من الأنصار أتت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعشرة أولاد لها فقالت: أولادي معك اغز بهم في سبيل الله. فكان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يغزو بهم وكانت تسأل عنهم حتى استشهد منهم سبعة فكانت بمن مضى أشد فرحاً منها بمن بقي حتى بقي واحد منهم وكان أصغرهم وكان فيه التواء (أي اعوجاج

---

(١) رسائل: ٦٦. (٢) المصدر: ٨٠. (٣) نفس المصدر: ٨١.

خلقي) فمرض فكانت أمه عند رأسه تمرضه وتبكي فقال يا أماه! ما لك؟ لم تبكين؟ لإخواني كانوا خيراً لك مني وكان في عليك التواه؟ قالت: لذلك أبكي. قال يا أماه أرأيت لو أن النار بين يديك أكنت تلقيني فيها؟ قالت: لا، فقال: فإن ربي عز وجل أرحم بي منك. قال: فمات. فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أرأيتك قد غفر له بحسن ظنه بربه[1].

ومن الشعر الذي يعجب ابن أبي الدنيا وقد يظفر بإعجابنا كذلك هذه الأبيات:

أسرت الصبا والجهل بالحلم والتقى ... وراجعت عقلي والحليم المراجع
أبى الشيب والإسلام أن أتبع الهوى ... وفي الشيب والإسلام للحر وازع
وإني امرؤ لا أزعم البخل قوة ... ولكنني للمال بالحمد بائع
واعلم أن الجود مجد لأهله ... وأن الذي لا يتقي الذم واضع

ومن أرق الأبيات التي تصور نسبية الفضيلة (الحلم) قول الشاعر:

أرى الحلم في بعض المواطن ذلة ... وفي بعضها عزّاً يشرف فاعله
إذا أنت لم تدفع بحلمك جاهلاً ... سفيهاً ولم تقرن به من تجاهله
لبست له ثوب المذلة صاغراً ... وأصبحت قد أودي بحقك باطله
تخلق على جهال قومك إنه ... لكل حليم مواطن هو جاهله

٢٢٢ ـ من كلام سهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٨٢ هـ

١ ـ التكلف لما لا يعني:

قال سهل: لإبليس سبعة أركان في سبع مراتب بها ينال ولد آدم إلا من عصمه الله أوله: ما لا يعني ثم المعصية جملة ثم الإصرار عليها ثم الغضب بالسرعة ثم الحقد إذا طال مكثه في القلب والاستخفاف وقلة أقدار الناس عنده فإذا بلغ (المرء) هذا فلا تسأل عما وراء ذلك. فلما سئل سهل عن قوله ما لا يعني قال: من اشتغل بشيء لا يعنيه من أمر آخرته نال منه العدو حاجته فكيف غيره؟ ثم قال: من تلفّظ بلسانه شيئاً مما لا يعنيه لم يوفق للصواب فيما يعنيه وكل من خاض في الباطل لم يقم بالحق إذا لزمه أو نزل به هكذا

(١) المصدر نفسه: ١٥٠.

حكم الله أن أهل الباطل لا يوافقون للرشد والحق تدخل الأشياء على الفارغ فأما المشغول فهو في مزيد. ثم قال سهل: احسنوا جوار نعم الله عليكم فإنها ما زالت عن قوم فكادت ترجع إليهم ولا يطلع على عثرات الخلق إلا مخل جاهل ولا يهتك ستر ما اطلع عليه إلا ملعون.

٢ ـ الدعوى (أي الادعاء):

سئل عن الدعوى فقال: أدنى الدعوى أن يلزمه اليوم حق من حقوق الله إما ذنب يتوب منه أو برّ فيقول غداً أعمل ولا يكون المدعي خائفاً أبداً ومن لم يكن خائفاً (أي يخاف الله) لا يكون أميناً ومن لم يكن أميناً لم يطلع على الخزانة وما من أحد ادعى إلا وقد ضيّع حقوق الله من وجهين: وجه من الظاهر ووجه من الباطن.

وقال: المذنب بإقراره بالذنب يسأل العفو فهو مطيع والمدعي للطاعة هو عاص لأنه يحكم لنفسه ما لم يحكم الله عز وجل له. وهناك شيئان يذهبان خوف الله من قلب العبد أصلاً: الدعوى والمعصية وصاحب الدعوى لا يقر بالحق.

وقال: لا أعرف في الدنيا قوماً أروح أبداناً من الذين يدعون هذا الطريق (طريق التصوّف) هم في روح وسرور لأنهم أسقطوا عن أنفسهم العبودية واستراحوا فلا ضربَ يضربون ولا محرك يحركهم هم أشد من الزنادقة، لأن الزنديق تضربه وتحركه وهم يتكلمون في وجدان القلوب ويتلذذون به ويكذبون ويغتابون ويفجرون ولا يبالون فضلّوا أو أضلوا.

٢٢٣ ـ كيف يختار الصديق
لابن مسكويه

«والطرق إلى السلامة... إذا أردنا أن نستفيد صديقاً أن نسأل عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع إخوته وعشيرته، فإن كان صالحاً معهم خارج الصلاح منه وإلا فأبعد منه وإياك وإياه. قال: ثم اعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه فأضفها مع سيرته مع إخوته وآبائه ثم تتبع أمره في شكر من يجب عليه شكره أو كفره النعمة ولست أعني بالشكر المكافأة التي ربما عجز عنها بالفعل ولكن ربما عطل نيته في الشكر فلا يكافىء بما يستطيع وبما يقدر عليه ويغتنم الجميل الذي يسدى إليه ويراه حقاً له أو يتكاسل عن شكره

باللسان وليس أحد يتعذر عليه نشر النعمة التي تتولاه والثناء على صاحبها والاعتداد له بها.

وليس شيء أشد احتياجاً للنقم من الكفر، وحسبك ما أعده الله لكافر نعمته من النقم مع تعاليه عن الاستضرار بالكفر.

ولا شيء أجلب للنعمة ولا أشد تثبيتاً لها من الشكر وحسبك ما وعد الله به الشاكرين مع استغنائه عن الشكر فتعرف هذا الخلق ممن تريد مؤاخاته واحذر أن تبتلي بالكفر للنعم ولا تكن بالمستحقر لأيادي الإخوان وإحسان السلطان ثم انظر إلى ميله إلى الراحات وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب فإن هذا خلق رديء ويتبعه الميل إلى اللذات فيكون سبباً للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق.

ثم انظر شافياً في محبته للذهب والفضة واستهانته بجمعهما وحرصه عليهما فإن كثيراً من المتعاشرين يتظاهرون بالحمية ويتهادون ويتناصحون فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هر بعضهم على بعض هرير الكلاب وخرجوا إلى ضروب العداوة ثم انظر في محبته للرئاسة والتفريط فإن من أحب الغلبة والترؤس وأن يفرط لا ينصفك في المودة ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك ويحمله الخيلاء والتيه على الاستهانة بأصدقائه وطلب الترفع عليهم ولا تتم مع ذلك مودة ولا غبطة. ولا بد من أن تؤول الحال بينهم إلى العداوة والأحقاد.

ثم انظر هل هو ممن يستهزىء بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحيك. فإن كان كذلك فما أشغله عن مساعدات إخوانه ومواساتهم، وما أشد هربه عن مكافأة بإحسان واحتمال النصب والدخول تحت جميل. فإن وجدته بريئاً من هذه الخلال فلتحفظ عليه ولترغب فيه ولتكتف بواحد إن وجد فإن الكمال عزيز وأيضاً فإن من كثر أصدقاؤه لم يف بحقهم واضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه وربما ترادفت عليه أحوال متضادة، أعني أن تدعوه مساعدة صديق إلى أن يسر بسروره ومساعدة آخر أن يغتم بغمّه وأن يسعى بسعي واحد ويقعد بقعود آخر مع أحوال تشبه هذه كثيرة مختلفة.

ولا ينبغي أن يحملك ما حضضتك عليه من طلب الفضائل ممن تصادفه عن تتبع صغار عيوبه، فتصير بذلك إلى ان لا يسلم لك أحد فتبقى خلواً من الصديق بل يجب أن تغض عن المعايب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها البشر وتنظر ما تجده في نفسك من

عيب فتحمل مثله من غيرك، واحذر عداوة من صادقته أو خالته أو خالطته مخالطة الصديق واسمع قول الشاعر:

عدوك من صديقك مستفاد — فلا تستكثرن من الصحاب
فإن الداء أكثر ما تراه — يكون من الطعام والشراب

٢٢٤ ـ آداب الصداقة

لذلك يجب عليك متى حصل لك صديق أن تكثر مراعاته وتبالغ في تفقده ولا تستهن باليسير من حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به فأما في أوقات الرخاء فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب.

٢٢٥ ـ «عهد مسكويه[1]»

«بسم الله الرحمن الرحيم» هذا ما عاهد عليه الله أحمد بن محمد وهو يومئذ آمن في سربه «في جسمه عنده قوت يومه لا تدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن،فلا يوالي مخلوقاً ولا يستجلب منفعة من الناس ولا يستدفع مضرتهم عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما يستطيع، فيعف ويشجع ويحكم، وعلامة عفته أن يقتصر في مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروته، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب في غير موضعه، وعلامة حكمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولاً نفسه ويهذبها أو يحصل له من هذه المجالدة ثمرتها التي هي العدالة.

وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها وهي خمسة عشر باباً «إيثار الخير على الشر في الأفعال والحق على الباطل في الاعتقادات والصدق على الكذب في الأقوال وذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختيار دائم وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها وحفظ المواعيد حتى ابحرها وأول ذلك ما بيني وبين الله عزّ وجلّ وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ومحبة الجميل لا لغير ذلك والصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه

---

(١) يترك للقارىء المقارنة بين العهدين: عهد مسكويه وعهد ابن سينا.

العقل وحفظ الحال التي تحصل بشيء حتى تصير ملكة ولا تفسد بالاسترسال والإقدام على كل ما يكون صواباً والإشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره وترك الخوف من الموت والفقر يعمل ما ينبغي وترك الدنية وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم والانفعال لهم وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهه وذكر المرض وقت الصحة والهم وقت السرور. والرضا عند الغضب ليقل الطغي والبغي، وقوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى وصرف جميع البال إليه فإذا يسر الله إصلاح نفسه بما عاهد عليه تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره، وعلامة ذلك الا يبخل على أحد بنصيحة ولا يمنع أحداً رتبة يستحقها ولا يستبد دون الأخيار بما يتسع له. فإذا أكمل له ذلك، ورفع عنه العوائق والموانع وبلغه ما في نفسه من هذه الفضائل ليصير بهما من أوليائه الفائزين وأنصاره العالين وعباده الآمنين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فقد استجاب له بحسنه إلى كل ما دعاه به ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ما وكله إلى جوده من إعطائه ما لا يحسن أن يرغب فيه وإعاذته مما لا يحسن أن يستعيذ منه وهو حسبه وعليه توكله ولا قوة إلا به».

٢٢٦ - في العهد[١]
لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله في عهد عاهد الله فيه أنه عاهده بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة إلى الفعل عالماً من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة وتحصيل كما لهما من جهة العلم والحكمة، ثم يقبل على هذه النفس المتربية بكمالها الذاتي فتحرسها من التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية التي إذا تبتت في النفس كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب، وإنما تدنسها الهيئة الانقيادية لتلك الصواحب بل تفيدها هيئة[٢] الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرئاسة حتى

(١) الرسالة الثانية ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» الطبعة الأولى ١٩٠٨ - ١٣٢٦، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٢) النص هيأت وهو غير ظاهر.

لا تقبل البتة من صواحبها حركة وانفعالاً ولا تتغير لموجبات تغير حالاتها حالاً برياضة يدوم عليها، وإن عسرت وأمانات النفس يتولاها وإن شقت ولا يترك الخطرة تلوح بمقتضى أن يحار أو يدهش فيها، بل يدعها إلى أن يستعمل الواجب في معناها وقد يسمى هذا سعة الصدر أيضاً وكتمان السر: أن يضبط الكلام من الإنسان عن إظهار ما في ضميره مما يضر به إظهاره وإبداؤه قبل وقته والعلم: هو أن يدرك الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها إدراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل(١) فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية سمي حكمة... الخ.

٢٢٧ ـ الكلام في اللذة(٢) لأبي بكر بن زكريا الرزاي:

إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته بتلك التي كان عليها كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسّه الحر. ثم عاد إلى مكانه ذلك، إنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عودة بدنه إلى الحالة الأولى وتكون شدة إلتذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده بهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة، فإن حد اللذة هو أنها رجوع إلى الطبيعة ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً في زمان طويل ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعة في زمان قصير، صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذي ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة، فسمي هذه الحال لذة ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها ويتصورها مفردة خالصة من الأذى.

وليست الحال ـ على الحقيقة ـ كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بتّة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ من عذابه من إكراهه على تناولهما بعد أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه وكذلك الحال في سائر الملاذ فإن هذا الحد بالجملة لازم لها ومحتو عليها إلا أن منها ما تحتاج في تبيين

---

(١) النص المطبوع ذلك وليس بصحيح.

(٢) من كتاب الطب الروحاني نشرة ب. كراوس مصر ١٩٣٩ ص ٢٩ ـ ٣٨.

ذلك منه إلى كلام أدق والطف وأطول من هذا. وأكثر المائلين إلى اللذة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الأولى، أعني التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى، ومن أجل ذلك أحبوها وتمنّوا ألا يخلوا في حال منها ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تعرف إلا بعد تقدم الأولى لها».

٢٢٨ ـ نقد «الكرماني لكلام الرازي في اللذة»(١)

ويقول الكرماني في نقده لكلام الرازي: قوله في هذا الفصل من اللذة إنها ليست شيئاً سوى إلى الحالة الأولى قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة حتى الحالة الأولى التي عاد إليها المتأذي حر الشمس، وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكن في الموضع الكنين الذي لم يلق حر الشمس. واحد ما يجده الذي مسه حر الشمس وعاد إليها من اللذة فإن من المعلوم أن الذي لم يلق حر الشمس ولا يجد الأذى لا يحن إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذي بالحر، وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً، ثم أوجب بقوله ما قاله إن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره، وإنها تزول ولا تثبت وذلك أمر غير مستمر في كل اللذات فمن اللذات ما هو سرمدي لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه مثل لذات الآخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها.

والذي نقوله في اللذة إنما هي مصير الذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الغنية، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغايراً كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالها غير مفارقة ولا متغاير كلذة النفس في تصور ما هو كمال لذاتها وبقاؤها على حالتها بكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل.

٢٢٩ ـ الغزالي(٢) في معنى الحياء:

في بيان معنى الحياء والمراقبة ويضاف إليهما الإحسان لأنه غايتها وكذلك الرعاية والحرمة والأدب لأنها من ثمراتهما.

---

(١) انظر ص ٣٧ من رسائل فلسفية للرازي.

(٢) روضة الطالبين ١٥٣ ـ ١٥٤ ضمن الرسائل الفرائد.

اعلم أن الحياة أول مقام من مقامات المقربين كما أن التوبة أول مقام من مقامات المتقين. أما العلم الحامل على الحياء فهو علم العبد باطلاع الله تعالى عليه،وهذا واجب لأنه من الإيمان بالله تعالى وكذا معرفته بعيوب نفسه وقصورها عن القيام بحق ربه سبحانه وتعالى،وهذا أيضاً واجب لأنه من الايمان بالله تعالى فينفتح من هاتين المعرفتين،حال يسمى الحياء وهو إطراق عين القلب خجلاً من الله تعالى كتقصيره في واجب حقه تعالى.

والقدر الواجب من هذه الحالة ما يحث على ترك المحظورات وفعل الواجبات،وأما المراقبة والإحسان فهما لفظان متداخلان على معنى واحد،فأما ثمرة بداية المراقبة فهي رعاية الخواطر وكشف ما التبس منها والأدب مع الله تعالى بحرمة مراقبة الحياء على الوصف العام والوصف الخاص، وأما الوصف العام ما أمر به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في قوله: «استحيوا من الله حق الحياء قالوا: إنّا نستحي يا رسول الله. قال: ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى وليذكر الموت والبلى ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا» فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء وهذا الحياء من المقامات وأما الحياء الخاص من الأحوال وهو ما نقل عن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: إني لأغتسل في البيت المظلم فأنطوي حياء من الله عزّ وجلّ. وعن أحمد بن صالح قال: سمعت محمد بن عبدون يقول:... احفظ عن ما أقول لك: إن الحياء والأنس يطوفان بالقلوب فإذا وجدا قلبا فيه الزهد والورع حطا وإلا رحلا.والحياء إطراق الروح إجلالاً لتعظيم الجلال والأنس التذاذ الروح بكمال الجمال، فإذا اجتمعا فهو الغاية في المنى والنهاية العظمى.

قال بعض الحكماء من تكلم في الحياء ولا يستحي من الله عزّ وجلّ فيما يتكلم به فهو مستدرج. وقال ذو النون (المصري): الحياء وجود الهيبة في القلب مع حشمة ما سبق إلى ربك.

وأنشد الشيخ أبو النجيب السهروردي:

أشتاقه فإذ بدا أطرقت من إجلاله
لا خيفة بل هيبة وصيانة لجماله
الموت في إدباره والعيش في إقباله
وأصد عنه تجلداً وأروم طيف خياله

والمراقبة على درجتين: مراقبة الصديقين ومراقبة أصحاب اليمين أما الدرجة الأولى

فهي مراقبة المقربين من الصدّيقين وهي مراقبة التعظيم والإجلال وهو أن يكون القلب مستطرقاً بملاحظة ذلك الجلال ومنكسراً تحت الهيبة، فلا يبقى له متّسع للالتفاتات إلى الخير أصلاً، وهذه المراقبة لا يطول النظر في تفصيل ثوابها فإنها مقصورة على القلب أما الجوارح فإنها تتعطل عن الالتفات إلى المفاجاة فضلاً عن المحظورات فإذا تحرّكت بالطاعات كانت كالمستعملة فلا تحتاج إلى تدبير وتسبب في حفظها عن الانحراف عن سنن السداد، وأما الدرجة الثانية: مراقبة الورعين من أصحاب اليمين وهم قوم غلب اطلاع الله تعالى على ظاهرهم وباطنهم ،ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال بل بقيت قلوبهم على حد الاعتدال متسعة للتقلب على الأحوال والأعمال، إلا أنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو عن المراقبة. نعم غلب عليهم الحياء من الله تعالى فلا يقدمون ولا يحجمون إلا بعد التثبّت فيه ويمتنعون من كل ما يفتضحون به في القيامة فإنهم يرون الله تعالى في الدنيا مطلعاً عليهم فلا يحتاجون إلى انتظار القيامة».

الإيمان من رضي بالله ربّاً. وقال: إن عظم الجزاء على عظم البلاء وإن الله إذا أحب قوماً ابتلاهم فمن رضي فله الرضى ومن سخط فله السخط.

لقد أدلى الصوفية بآراء كثيرة في الرضا. فذكر بعضهم (مثل أبو الحسين النوري) أن الرضا هو سرور القلب بمر القضاء وقالت رابعة: إن العبد يكون راضياً إذا سرّته المصيبة كما سرّته النعمة. وقال محمد بن رويم: الرضا استقبال الأحكام بالفرح.

وقال أبو عبد الله المحاسبي: الرضا سكون القلب تحت مجاري الأحكام.

أما الدقاق فقال: ليس الرضا أن تحس بالبلاء إنما الرضا أن لا تعترض على الحكم والقضاء.

هذه هي أقوال بعض الصوفية عن الرضا. وهي تشير إلى أن الرضا يعني قبول العطاء الإلهي أيّاً كانت صور هذا العطاء كما أنه يعني قبول المنع الإلهي أيّاً كانت صور هذا المنع. فإذا أعطى الله العبد شيئاً قبله وإذا منع عنه شيئاً قبل هذا الحكم بفرح وسرور وثقة كاملة في الله وإنه سبحانه أعلم بنا من أنفسنا لأنه يحيط بكل شيء علماً.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الرضا بهذا المعنى السابق يشير كذلك إلى أن على العبد أن يتّقي الله ويراعيه ويعبده حتى وإن جاءت الأحداث كلها بطريقة توحي بغضب الله على العبد أو بعده سبحانه عنه.

إن الرضا من شأنه أيضاً أن يجعل العبد يلبي بحب نداء ربّه مهما كلّفه هذا النداء. إذ عليه أن يراعي الله في جهره وعلانيته. ذلك أن الراضي وقد آمن ثم تاب وزهد وصبر وتوكل على الله أضحت نفسه مهيّأة لقبول أية أحكام إلهية. فلقد أضحى المريد حينئذ على نور من أمر ربه. وهذا النور شرح صدره وفتح عين بصيرته على حسن تدبير الله للكون. لقد أضحت الذات الإلهية بعد عبور هذه المقامات محبوبة ومشوقة ومرادة ومقصودة، ولما كانت علامة الحب أن ينطق الحبيب بلسان من يحب، ولما كانت علامة الحب أن ينسى المحبوب نفسه ويرسلها مع من يحب: بحيث يكره ويحب ما يحب فإن الراضي إذاً يحب سنة الله التي تتمثل في الحوادث الكونية تلك الحوادث التي تنعكس عليه بطريقة أو بأخرى.

٢٣٠ ـ الأحوال

١ ـ المحبة:

تعتبر المحبة عند الصوفية حالاً من الأحوال التي تمنح المرء وتوهب له من الله وهو على طريق التصوّف. ذلك أن الصوفي بغير المحبة كيف يسعى إلى شق طريق التصوّف الذي يبدأ بالتوبة وغيرها. إن المقامات التي يتخطاها الصوفي درجة فدرجة لا يمكن أن يعبرها السالك أو المريد إلا إذا كان الله قد منحه. قال المحبة فالمحبة هنا فضلاً عن أنها مكافأة للصوفي من عند الله فإنها تعد أيضاً باعثاً له على أن يتحرك نحو المحبوب وباعثاً له على أن ينفض عن نفسه شوائب العالم المادي.

ويرى الإمام القشيري أن المحبة تعني «الإرادة» فمحبة الله للعبد تعني أنه سبحانه أراد أن ينعم عليه. ويفسّر القشيري معنى الإرادة هنا فيبين أن لها أكثر من معنى بحسب استخدامنا لها.

فإذا تعلقت إرادة الله بالعقاب كانت منه سبحانه على العبد. وإذا تعلقت إرادة الله سبحانه بمنحه نعماً كثيرة فإنها تسمى حينئذ رحمة. أما إذا تعلقت بتخصيص بعض هذه النعم لفريق من الناس وهم الصوفية هنا فإنها تسمى حينئذ محبة.

والمحبة عند الصوفية حال يجده المرء في قلبه دون أن يستطيع التعبير عن هذا الحال أو الإفصاح عنه أو نقله إلى الغير. فالمحبة لا يعبّر عنها وإنما تترجم من خلال الأفعال التي يقوم بها الصوفي من تعظيم للّه وإيثار له على كل ما عداه والسعي إلى نيل رضاه والصبر على ما يمنع والترحيب بما يمنع... الخ.

وقد قيل في حدّها إنها غليان القلب وثوراته عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب وقيل أيضاً: المحبة هي الميل الدائم بالقلب الهائم. وقيل: إنها إيثار المحبوب على جميع المصحوب. وقيل: إنها موافقة الحبيب في المشهر والمغيب وذكر كذلك أنها محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته(١).

وقد ذهب أبو يزيد البسطامي إلى القول: المحبة استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من حبيبك.

أما سهل فقال: الحب معانقة الطاعة ومباينة المخالفة.

أما الجنيد فقال: المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب وقال أيضاً: المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سرّاً وجهراً ثم علمك بتقصيرك في حبه.

وفي موضع آخر اقصد في محاضرة ألقاها في موسم من مواسم الحج قال: المحب عبد ذاهب عن نفسه متّصل بذكر ربه قائم بأداء حقوقه ناظر إليه بقلبه أحرقت قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من أستار غيبه فإن تكلّم بالله وإن نطق فمن الله وإن تحرّك فبأمر الله وإن سكت فمع الله. فهو بالله ولله ومع الله.

وذهب أبو عبد الله القرشي إلى القول إن حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء.

وعند أبي يعقوب السوسي نجد أن حقيقة المحبة ان ينسى العبد حظه من الله عزّ وجلّ وينسى حوائجه إليه.

ويقول الحلّاج: المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك أما السري السقطي فيقول: لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا.

وقد قيل المحبة نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب. وقيل أيضاً المحبة بذل المجهود والحبيب يفعل ما يشاء وكعادة الصوفية نجد أنهم يستشهدون على ما يقولون بآيات من كتاب الله وبأحاديث لرسوله الكريم. فمن الآيات التي يسوقونها هنا عن المحبة قول الحق جلّ شأنه: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم

---

(١) الرسالة: ص ١٤٤.

يحبهم ويحبونه﴾ ومن الأحاديث النبوية نجد قول الرسول: من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه، ومن لم يحب لقاء الله تعالى لم يحب الله تعالى لقاءه.

٢ ـ الشوق:

يرى بعض الصوفية أن ثمة فرقاً بين الشوق وبين الاشتياق حيث يذهب هذا الفريق (من هؤلاء النصرآباذي) إلى القول إن الشوق مقام يمكن أن يصل إليه كل من يسعى إلى الطريق لكن الاشتياق حال لا يصل إليه إلا من يحبه الله ويرضى عنه. ولهذا يذهب هذا الفريق إلى أن من دخل الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار.

وقال أبو عثمان: علامة الشوق حب الموت مع الراحة.

وقال يحيى بن معاذ: علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات وسئل ابن عطاء عن الشوق فقال: احتراق الأحشاء وتلهب القلوب وتقطّع الأكباد.

وقال ابن خطيف: الشوق ارتياح القلوب بالوصل ومحبة اللقاء بالقرب. وقال أبو يزيد: إن للّه عباداً لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار.

وقيل: الشوق اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب وعلى قدر المحبة يكون الشوق.

أما أبو العباس احمد بن أبي الخير فقال: الشوق غصن من أغصان المحبة ليس بقائم بذاته في نفسه وهو غليان السر من كثرة حرقه نار المحبة فيهيج العبد عند ذلك فيسمى شوقاً.

وقال أحمد بن أبي الجواري: دخلت على أبي سليمان الداراني ـ رضي الله تعالى عنه ـ فرأيته يبكي. فقلت: ما يبكيك رحمك الله. قال: ويحك يا أحمد إذا جن هذا الليل وافترش أهل المحبة أقدامهم وجرت دموعهم على خدودهم أشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال: بعيني من تلذذ بكلامي واستراح إلى مناجاتي واني مطلع عليهم في خلواتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم يا جبريل ناد فيهم ما هذا البكاء الذي أراه فيكم. هل اخبركم مخبر أن حبيباً يعذب احباءه بالنار بل كيف يجمل بي ان اعذب قوماً إذا جن عليهم الليل تملقوني فبي حلفت إذا وردوا يوم القيامة على أن أسفر لهم عن وجهي وأبيحهم رياض قدسي[1].

---

(١) من كتاب نشر المحاسن الصوفية اليافعي، ص ٣٦٨.

ومما سبق يتضح أن الشوق مرتبط بالمحبة. ذلك أن رسوخ المحبة في قلب العارف وتفضيله للحبيب على كل شيء، من شأنه أن يولد شوقاً هائجاً في قلب المؤمن لا ينطفيء إلا بالوصول واللقاء. ولقد نص الله في كتابه العزيز على أن من كان يريد لقاء الله فإن أجل الله لآت. أي يا أيها المشتاقون إلي إني كذلك مشتاق إليكم. ومهما طال شوقكم لي وطال شوقي إليكم فإننا سوف نلتقي ونتعانق. وكان الله يريد من الإنسان أن يهيىء نفسه لرحلة السفر هذه وأن يتسلح بالمقامات والأحوال حتى يستطيع أن يقطع رحلة السفر هذه وحتى لا يخر صعقاً من لقاء الله ورؤيته.

ومما يروى في هذا الصدد ما ذكره شقيق البلخي من أنه قابل مقعداً يزحف على الأرض فسأله: من أين أقبلت؟ قال المقعد: من سمرقند. فقال له شقيق: فكم لك في الطريق؟ فذكر أعواماً تزيد على العشرة. ويقول شقيق: فرفعت طرفي متعجباً فقال: يا شقيق، ما لك تنظر إلي؟ فقال شقيق متعجباً: من ضعف محبتك وبعد سفرك. فقال الرجل لشقيق: أما بعد سفرتي فالشوق يقربها وأما ضعف مهجتي فمولاها يحملها يا شقيق أتعجب من عبد ضعيف يحمله المولى اللطيف وأنشد قوله:

أزوركم والهوى صعب مسالكه والشوق يحمله من لا مال يحمله
ليس المحب الذي يخشى مهالكه كلا ولا شدة الأسفار تبعده

٢٣١ ـ ما الفلسفة؟

ولكن ما زلنا نتساءل حتى اليوم وعلى مر العصور والأزمان كيف تكون الحكمة؟ وكيف يكون الإنسان محباً لها؟ وماذا كان يعني فيثاغورس بهذه الكلمة اليونانية المركبة: الفلسفة؟.

يذكر بعض المؤرخين المتأرخين عند اليونان أن فيثاغورس كان حكيماً(١). وإن كان أفلاطون لا يذكره من بين الحكماء السبعة والحق أنه إذا كان الحكماء قد عبروا عن حكمتهم بعبارات قصيرة وأفكار خاطفة (جنوما *Gnoma*) وإذا كانوا قد جعلوا الحكمة في خدمة قضايا الشعب والعامة من الناس فإن فيثاغورس يريد أن يسلك طريقاً آخر هو طريق الفلاسفة.

لقد بدأت المعرفة عند الإغريق بصورة شعبية فالأساطير كانت شعبية والحكمة شعبية

(١) نشير إلى القائمة التي وردت عند هيبوبوتس والتي تضم سبعة عشر حكيماً من بينهم فيثاغورس.

وحتى السياسة كانت شعبية أي ديمقراطية تفرض حكم الشعب وكأنه الحاكم لا المحكوم.

وبعبارة أخرى كانت المعرفة والحكمة من أجل تدبير شؤون العامة من الناس،فجاء فيثاغورس يسعى إلى نوع آخر من المعرفة يمكن أن تستقل عن الحكمة العامة والشائعة. فالناس يمكن أن يدبروا أمورهم،أما الفلسفة فلها رسالة أسمى من ذلك.

كان فيثاغورس عالماً رياضياً من الطراز الأول وضع أصول الرياضة البحتة كما وضع على أساسها علم الموسيقى. ولقد تصور أن حقيقة الكون والموجود إنما تقوم على أساس هذا العلم العقلي والمجرد نمتي الهندسة. وقال عبارته المشهورة: الوجود عدد ونغم.

هذا الطريق الجديد الذي يوصل إلى الحكمة هو العلم كما يمليه العقل على الوجود.

الفلسفة لن تكون مجرد أقوال ووصايا ولكنها العلم الذي يهدف إلى معرفة الحقيقة.

الفلسفة هي الحكمة العقلية الجديدة التي يجب أن تحل محل الحكمة الشعبية القديمة غايتها العلم وسبيلها العقل ومنهجها الاستدلال والبرهان.

والفلسفة ثورة على الآراء البالية والأساطير والخرافات التي تتسلل إلى المعتقدات الشعبية فتجرد الإنسان من كل قدرة على الابتكار والتفكير.

ولقد فهم العرب الفلسفة على هذا النحو يقول الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس: لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية. وهو يرى أن الغاية من الفلسفة هي تدوين العلوم لمعرفة موجودات العالم وإيضاح أحوالها على ما هي عليه وذلك من غير قصد آخر مثل الاختراع والإغراب والإبداع والزخرفة أي من غير تزييف أو تحوير. ولذلك يظل كما قال أرسطو عن تعريف الفلسفة: العلم بالموجودات بما هي موجودة أي من حيث طبيعتها المطبوعة عليها. فالعلم لا يستطيع أن يتوهم أو يتخيل شيئاً خارج طبيعة الأشياء.

ويقول ابن خلدون في مقدمته: أما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة.

هكذا بدأت الفلسفة مع العلم وانفتاح العقل على الوجود فإذا تقدمت العلوم وازدهرت أشرقت الفلسفة وانتشرت ولكن لما كان تقدم العلم مرتبط بتقدم الحضارة ـ فإن الفلسفة أيضاً تكون وثيقة الصلة بالحضارة الإنسانية فهي رمز لها وشاهد عليها.

٢٣٢ ـ الفلسفة Philosophy

الفلسفة لفظ معرّب عن اليونانية وهو مركب من لفظ *Philo* بمعنى المحبة و *Sofia* بمعنى الحكمة ويروي شيشرون(+ ٤٣ ق.م) عن اخيلوس الملطي أن لفظ الحكيم ظل إلى عهد فيثاغوراس *Pythagoras* (٥٧٢ ـ ٤٩٧) قاصراً على أولئك الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وأصول كافة الوقائع وعللها.

ثم رأى فيثاغوراس أنه ليس حكيماً لأن الحكمة لا تضاف إلى غير الآلهة وإنما هو فيلسوف محب للحكمة.

ويشرح هذا المصطلح الجديد فيشبّه الحياة بتلك الأسواق الكبرى التي يؤمّها الناس من أنحاء اليونان. فبعضهم للبيع وبعضهم للشراء وبعضهم الذين يتأملون يمعنون ويركزون أذهانهم في البحث هؤلاء يسميهم الباحثين عن الحكمة والعلم وهم الفلاسفة.

ولقد اختلف المؤرخون في نشأة هذا اللفظ: هل هو من صنع اليونانيين أم لا؟ كذلك اختلفوا في شأن أول من تفلسف:

فذهبت الغالبية منهم إلى أن طاليس كان أول من تفلسف (طاليس *Thales* ٦٢٤ ـ ٥٤٦ق.م)[1].

وهنا رأي آخر (فكتور كوزان+ ١٨٤٧ *V.Cousin*) يرى أن سقراط أول من تفلسف. وقال سانتهلير إن فلاسفة اليونان الأول والذين كانت تضمهم المدارس الثلاث: الأيونية والإيلية ثم الفيثاغورية هم أول من تفلسف.

وهناك من يرى أن فيثاغوراس هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى البحث عن طبيعة الأشياء. وروى شيشرون أن فيثاغوراس قال: من الناس من يستعبدهم التماس المجد ومنهم من يستذله طلب المال ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء. وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة.

---

(١) راجع: رسل في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية.

ولو استقرت بنا المعاني التي اتخذها هذا اللفظ عبر تاريخ الفلسفة لأمكننا أن نميز ما يلي:

أ ـ الفلسفة بمعنى المعرفة العقلية أو العلم بالمعنى الذي حدده ارسطو من أن المعرفة لا تطلب لغاية سواها وموضوعها كلي ـ وهي بهذا المعنى تقابل الفن والتجربة أي العلم الجزئي ـ . . . وقد نلتمس هذا المعنى لدى الفلاسفة المحدثين.

يقول بيكون إن الفلسفة تدع الأفراد جانباً ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي يحدثها الأفراد بل التصورات التي تستخلص بالتجربة وهذا هو دور العقل وعمله. ومن ثم يرى أن الفلسفة تقابل التاريخ بالمعنى العام الذي يفهمه بيكون فالتاريخ يهتم بالأفراد خاصة أي بالموجودات الجزئية المحددة في الزمان والمكان. أما الفلسفة فتهتم بالكلي.

ب ـ وقد تعني الفلسفة أيضاً محاولة رد مبحث معين أو العلم الإنساني بأسره إلى أقل عدد من المبادىء الموجهة أو محاولة التفسير الكلي نحو تفسير شامل للكون وبهذا يقال فلسفة العلوم فلسفة. يقول ديكارت إن الغاية من الفلسفة تحصيل العلم التام لكل ما يمكن العلم به، وهذا يقتضي الكشف عن مبدأ أولي عام منه تستنبط حقائق العلوم كافة. ولقد قيل أيضاً في هذا الصدد إن مهمة الفلسفة هي التوحيد بين كافة المعارف المتحددة من العلوم الجزئية وصياغتها في نظام واحد.

ويلاحظ أن هذا المعنى للفلسفة يقترب كثيراً من المعنى الأول، كذلك يلاحظ أن الفلسفة ـ وإن كانت في بداية أمرها ـ قد احتضنت كل المعارف الإنسانية، فإن العلوم أخذت تستقل عنها استقلالاً يكاد يكون كاملاً.

جـ ـ الفلسفة قد تعني مجموعة الدراسات المتصلة بالعقل من حيث استثاره بموضوعات معينة ومن حيث هو يقابل الطبيعة ومن هنا تكون الفلسفة.

١ ـ إما دراسة لما تدرسه العلوم بالمعنى الدقيق دراسة مباشرة. ومن هنا تنظر الفلسفة في أصل معارفها، تنظر في مبادىء اليقين وتحاول النفاذ إلى العلل والوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية.

٢ ـ وإما أن تكون الفلسفة دراسة للعقل من حيث هو يتميز بأحكام تقويمية وبذلك يكون مركز الفلسفة ومحورها المجموعة التي تتكون من المعالم المعيارية الأساسية الثلاثة: المنطق والأخلاق والجمال.

د ـ المعنى الرابع للفلسفة هو المعنى العملي أو إن شئت الحكمة العملية. وبهذا المعنى تكون الفلسفة موقفاً خلقياً ينحصر في السمو فوق مستوى الاهتمامات الفردية. وبذلك تؤدي الفلسفة بالفرد إلى احتمال كوارث الحياة برضى واقتناع وطيب خاطر.

وقد ظهر هذا المعنى منذ العصر السقراطي واستمر بقية العصر اليوناني والروماني القديم ويصف سقراط نفسه بأنه فيلسوف. ويقصد أنه محب للحكمة بالمعنى العملي وهو معرفة الخير والاتجاه نحوه.

وعلى ضوء هذا المفهوم تنحصر الفلسفة في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم ما يهتم به الإنسان،وتابعه في هذا المعنى أبيقور الذي يرى أن كمال العلم بكمال العمل. ويعرف الفلسفة بأنها الحكمة العملية التي توفر إسعاد بالأدلة والأفكار.ونجد هذا المعنى نفسه لدى «زينون» مؤسس المدرسة الرواقية الذي ذهب إلى أن الفلسفة هي حب الحكمة وممارستها.

وقد عرض هذه المعاني فيلسوف العرب والإسلام «الكندي» في رسالته في حدود الأشياء ورسومها فقال:

أ ـ إما من اشتقاق اسمها وهو حب الحكمة لأن فيلسوف مركب من... محب... و... الحكمة.

ب ـ وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

جـ ـ وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: العناية بالموت. والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن. والثاني إماتة الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة.

د ـ وحدوها أيضاً من جهة العلة (الأصل والأساس) فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

هـ ـ وحدوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور.

و ـ فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آنياتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان[1].

والفلسفة يقابلها في العربية الحكمة. وعن هذه يقول الجرجاني في تعريفاته انها (الحكمة).

علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية فهي علم نظري غير آلي. والحكمة أيضاً هي هيئة القوة العقلية العملية المتوسطة بين الجزيرة التي هي إفراط هذه القوة والبلادة التي هي تفريطها.

والحكمة تجيء على ثلاثة معان:

الأول: الإيجاد.

الثاني: العلم.

والثالث: الأفعال المثلثة كالشمس والقمر وغيرهما.

وقد فسّر ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ الحكمة في القرآن بتعلم الحلال والحرام.

وقيل: الحكمة في اللغة: العلم مع العمل. وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان.

وقيل: كل كلام وافق الحق فهو حكمة. وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو[2].

٢٣٣ ـ في أقسام الفلسفة وأصنافها

الفلسفة مشتقّة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا وتفسيرها محبة الحكمة. فلما عربت قيل: فيلسوف ثم اشتقت الفلسفة منه.

ومعنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح.

وتنقسم (الفلسفة) قسمين: أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي. ومنهم

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية: في حدود الأشياء ورسومها جـ١ ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) عن كتاب التعريفات للجرجاني ص ٨١.

(من الفلاسفة) من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها.

وينقسم الجزء النظري إلى ثلاثة أقسام وذلك أن منه:

ما الفحص فيه عن الأشياء التي لها عنصر ومادة ويسمى علم الطبيعة ومنه ما الفحص فيه عما هو خارج عن العنصر والمادة ويسمى علم الأمور الإلهية ويسمى باليونانية تاولوجيا.

ومنه ما ليس الفحص فيه عن أشياء لها مادة لكن عن أشياء موجودة في المادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما أشبه ذلك ويسمى العلم التعليمي والرياضي وكأنه متوسط بين الأعلى وهو الإلهي وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي.

وأما المنطق فهو واحد بكنه كثير الأجزاء. وأما الفلسفة العملية فهي ثلاثة أقسام:

١ ـ أحدها تدبير الرجل نفسه أو واحداً خاصاً ويسمى علم الأخلاق.

٢ ـ والقسم الثاني: تدبير الخاصة ويسمى تدبير المنزل.

٣ ـ والقسم الثالث: تدبير العامة وهو سياسة المدنية والأمة والملك[1].

٢٣٤ ـ في تصنيف العلوم عند الفلاسفة[2]
في تقسيم العلوم

لا شك أن لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع والأشياء الموجودة التي يمكن أن يكون منظوراً فيها في العلوم تنقسم إلى ما وجوده بأفعالنا كالأعمال الإنسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات وغيرها وإلى ما ليس وجوده بأفعالنا كالسماء والأرض والنباتات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين وغيرها.

فلا جرم ينقسم العلم الحكمي إلى قسمين:

أحدهما: ما نعرف به أحوال أفعالنا ويسمى علماً عملياً وفائدته أن ينكشف به وجود الأعمال التي بها تنتظم مصالحنا في الدنيا ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة.

---

(١) عن كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي: ص ٧٩ ـ ٨٠.
(٢) من كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي ـ القسم الثاني.

والثاني: ما نتعرف فيه أحوال الموجودات لتحصل في نفوسنا هيئة الوجود كله على ترتيبه كما تحصل الصورة المرئية في المرآة، ويكون حصول ذلك في نفوسنا كما لا لنفوسنا. فإن استعداد النفس لقبولها هو خاصة النفس. فتكون في الحال فضيلة وفي الأخرة سبباً للسعادة... ويسمى علماً نظرياً. وكل واحد من العلمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

أما العملي:

١ ـ أحدها: العلم بتدبير المشاركة التي للإنسان مع الناس كافة، فإن الإنسان خلق مضطراً إلى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدي إلى حصول مصلحة الدنيا وصلاح الآخرة إلا على وجه مخصوص وهذا علم أصله العلوم الشرعية وتكملة العلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب أهلها.

٢ ـ والثاني: علم تدبير المنزل وبه نعلم وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم وما يشتمل المنزل عليه.

٣ ـ والثالث: علم الأخلاق وما ينبغي أن يكون الإنسان عليه ليكون خيراً فاضلاً في أخلاقه وصفاته ولما كان الإنسان لا محالة إما واحداً وإما مخالطاً لغيره وكانت المخالطة إما خاصة مع أهل المنزل وإما عامة مع أهل البلد، انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة إلى أقسام لا محالة.

أما العلم النظري فثلاثة:

أحدها: يسمى الإلهي والفلسفة الأولى.

والثاني: يسمى الرياضي والتعليمي والعلم الأوسط.

والثالث: يسمى العلم الطبيعي والعلم الأدنى. وإنما انقسم إلى ثلاثة أقسام لأن الأمور المعقولة لا تخلو:

ـ إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم ونظر إثرها... فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للمواد كذات العقل.

ـ وإما بعضها فلا يجب لها أن تكون في المواد وإن كان قد يعرض لها ذلك كالوحدة

والعلة. فإن الجسم أيضاً قد يوصف بكونه علة واحدة كما يوصف العقل، ولكن ليس من ضرورتها أن تكون في المواد.

- وإما أن تكون متعلقة بالمادة وهذا لا يخلو:

أ - إما أن تكون بحيث تحتاج إلى مادة معينة حتى لا يمكن أن يتحصل في الوهم بريا عن مادة معينة كالإنسان والنبات والمعادن والسماء والأرض وسائر أنواع الأجسام.

ب - وإما أن يمكن تحصيلها في الوهم بريا عن مادة معينة كالمثلث والمربع والمستطيل والمدور فإن هذه الأمور وإن كانت لا تقوم وجودها إلا في مادة معينة ولكن ليس يتعين لها في الوجود على سبيل الوجوب مادة خاصة إذ قد تعرض في الحديد والخشب والتراب وغيره، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة من لحم وعظم... فإن فرض من خشب لم يكن إنساناً والمربع مربع من لحم أو طين أو خشن وهذه الأمور يمكن تحصيلها في الوهم من غير التفات إلى مادة.

- والعلم الذي يتولى النظر فيما هو بريء عن المادة بالكلية هو الإلهي.

- والعلم الذي يتولى النظر فيما هو بريء عن المادة في الوهم لا في الوجود هو الرياضي.

- والعلم الذي يتولى النظر فيما لا يستغني عن المواد المعينة هو الطبيعي.

فهذا هو علة انقسام هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام ونظر الفلاسفة في هذه العلوم الثلاثة.

٢٣٥ - في بيان موضوعات العلوم الثلاثة (الطبيعي - الرياضي - الإلهي)

أما العلم الطبيعي:

فموضوعه أجسام العالم من حيث إنها وقعت في الحركة والسكون والتغير، لا من حيث مساحتها ومقدارها ولا من حيث شكلها واستدارتها ولا من حيث كونها فعل الله تعالى. فإن النظر في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ولا ينظر الطبيعي فيه إلا من حيث تغيره واستحالته فقط.

أما الرياضي:

فموضوعه بالجملة الكمية وبالتفصيل المقدار والعدد. وللعلم الطبيعي فروع كثيرة كالطب والسحر وغيرها... وللرياضي أيضاً فروع كثيرة وأصوله علم الهندسة والحساب والهيئة أما عن هيئة العالم والموسيقى وفروعه علم المناظر وعلم جر الأثقال وعلم الآلة المتحركة وعلم الجبر وغيره.

وأما العلم الإلهي:

فموضوعه أعم الأمور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث انه وجود فقط ككونه جوهراً وعرضاً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً وعلة ومعلولاً وبالقوة والفعل وموافقاً ومخالفاً وواجباً وممكناً وأمثاله. فإن هذه تلحق الوجود من حيث انه وجود لا كالمثلثية والمربعية فإنها تلحق الوجود بعد أن يصير مقداراً ولا كالزوجية والفردية إذ تلحقه بعد أن يصير عدداً ولا كالبياض والسواد إذ يلحقه بعد أن يصير جسماً طبيعياً... ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبّب. والنظر في وحدة السبب وكونه واجب الوجود وفي صفاته وفي تعلق سائر الموجودات به ووجه حصولها منه. ويسمى علم الربوبية أيضاً.

وابعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضي. وأما الطبيعي فالتشويش فيه أكثر لأن الطبيعيات بصدد التغيرات فهي فيه بعيدة عن الثبات بخلاف الرياضيات.

وسنعرض الأن تصنيف العلوم عند واحد من أبرز فلاسفة الإسلام ألا وهو المعلم الثاني أبو نصر الفارابي.

٢٣٦ ـ تصنيف العلوم للفارابي

كان الفارابي فيلسوفاً إسلامياً معلماً حذا حذو ارسطو في مبحثي المنطق والطبيعة، وحاكى افلاطون في الأخلاق والسياسة، إذ وضع نموذجاً لمدينة فاضلة على غرار جمهورية أفلاطون. وقد اهتم بالسياسة حتى اعتبر البعض ـ مثل الأستاذ حنّا الفاخوري والأستاذ خليل الجر ـ أنها عماد فلسفته.

وقد بذل الفارابي جهده في التوفيق بين آراء الحكيمين افلاطون وارسطو لا تقديساً

لهما ولكن اقتناعاً منه بأن الحقيقة واحدة. ونحن الآن عازمون على طرح تقسيمة للعلوم وهذا هو موضوع كتابه: إحصاء العلوم.

يقسم الفارابي العلوم إلى خمسة أقسام كبرى: علم اللسان، علم المنطق، علم التعاليم، العلم الطبيعي والإلهي، العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام.

فلنستعرض بسرعة هذه الأقسام الكبرى:

١ ـ علم اللسان:

ويعني باللسان اللغة ويقسم هذا العلم إلى قسمين: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها والثاني علم قوانين تلك الألفاظ[١]. يقصد بالأول علم الألفاظ والعبارات والتركيبات اللغوية *Syntax* ـ وبالتالي علم النحو.

٢ ـ علم المنطق:

وهو أعم من النحو لأنه يعني قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما... [٢] وأجزاؤه ثمانية:

الأول: فيه قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها... وهي المقولات وباليونانية (قاطيغورياس).

والثاني: فيه قوانين الأقاويل البسيطة... (وهو) العبارة وباليونانية (باري أرمنياس).

والثالث: فيه الأقاويل التي تسبر بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس وهي في كتاب القياس وباليونانية (أنالوطيقا الأولى).

ويعني بالقياسات الخمسة: البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية. فالبرهانية يقينية والجدلية ظنية والسوفسطائية مضللة والخطبية إقناعية والشعرية تخيلية.

والرابع: فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة وكل ما تصير به أفعالها أتم وأفضل وأكمل. وهو بالعربية كتاب البرهان وباليونانية (أنا لوطيقا الثانية).

---

(١) الفارابي: إحصاء العلوم. تحقيق الدكتور عثمان أمين الطبعة الثالثة ١٩٦٨ مكتبة الأنجلو المصرية ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق ص ٧٧.

والخامس: فيه الأقاويل التي تمتحن بها الأقاويل الجدلية... وهو بالعربية كتاب المواضع الجدلية وباليونانية (طوبيقا).

والسادس: فيه أولاً قوانين الأشياء التي من شأنها أن تغلط عن الحق... ثم من بعدها إحصاء جميع ما ينبغي أن تلقى به الأقاويل المغلطة التي يستعملها المشنع أو المموّه. وهذا الكتاب باليونانية (سوفسطيقا) ومعناه الحكمة المموهة.

والسابع: فيه القوانين التي تمتحن وتسبر بها الأقاويل الخطبية... يسمى باليونانية (ريطوريقا) أو هو الخطابة.

والثامن: فيه القوانين التي تسبر بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية... وهذا الكتاب يسمى باليونانية (بويوطيقا) وهو كتاب الشعر[1].

والجزء الرابع: يعني الأقاويل البرهانية هي أشدها تقدماً بالشرف والرياسة[2].

فكتب المنطق وأقسامه إذاً هي:

المقولات	العبارة
القياس	البرهان
الطوبيقا	السوفسطيقا
الخطابة	الشعر

وأعظمها البرهان.

٣ ـ علم التعاليم:

وهذا العلم ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى وهي:

أ ـ علم العدد: وهي إما عملي يفحص عن الأعداد من حيث هي أعداد معدودات. وإما نظري يفحص عن الأعداد بإطلاق على أنها مجردة في الذهن عن الأجسام[3].

ب ـ علم الهندسة: أي علم الخطوط والسطوح والأجسام وهو أيضاً عملي ونظري.

---

(١) إحصاء العلوم، ص ٨٧ ـ ٨٩. (٢) إحصاء العلوم، ص ٨٩. (٣) إحصاء العلوم: ص ٩٣.

جـ ـ علم المناظر: وهو علم الضوء الذي يبحث في الشعاعات المستقيمة والمنعطفة (أي المنعكسة) والمنكسرة.

د ـ علم النجوم: ويشمل:

١ ـ علم أحكام النجوم والتنبؤ بالمستقبل عن طريقها.

٢ ـ علم النجوم التعليمي: ويبحث شكل الأرض والأجسام السماوية وحركاتها ولواحقها.

هـ ـ علم الموسيقى: ويشتمل على تعرف أصناف الألحان[١] وهو أيضاً عملي ونظري.

فالموسيقى العملية... توجد أصناف الألحان المحسوسة في الآلات التي أعدت لها[٢].

وأما الموسيقى النظرية فإنها تعطي أسباب كل ما تأتلف منه الألحان... على أنها منتزعة من كل آلة وكل مادة[٣].

و ـ علم الأثقال: ويشمل النظر في الأثقال والموازين وأصول آلات الرفع.

ز ـ علم الحيل: وهو علم وجه التدبير في مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم التي سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها بالفعل[٤]. فهو علم تطبيق العلوم السابقة من علم التعاليم على الأجسام.

ويشمل: الحيل الهندسية كما في البناء والمساحات، والحيل المناظرية (البصرية).

٤ ـ العلم الطبيعي والإلهي

أ ـ العلم الطبيعي:

ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام[٥] كالحركة والسكون واللون... ولهذا العلم ثمانية أجزاء:

(١) إحصاء العلوم: ص ١٠٥.
(٢) إحصاء العلوم: ص ١٠٥.
(٣) إحصاء العلوم: ص ١٠٦.
(٤) إحصاء العلوم: ص ١٠٨.
(٥) الإحصاء: ص ١١١

١ ـ السماع الطبيعي: ويفحص ما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها ـ البسيطة منها والمركبة ـ من المبادىء والأعراض التابعة لتلك المبادىء.

٢ ـ السماء والعالم.

٣ ـ الكون والفساد (بالنسبة للأجسام الطبيعية).

٤ ـ الآثار العلوية: الفحص عن مبادىء الأعراض والانفعالات التي تخص الاسقطات وحدها دون المركبات عنها[1].

وذلك في المقالات الأولى الثلاث من ذلك الكتاب.

٥ ـ الآثار العلوية: في المقالة الرابعة منه يبحث في الأجسام المركبة عن الاسقطات.

٦ ـ كتاب المعادن.

٧ ـ كتاب النبات.

٨ ـ كتاب الحيوان والنفس.

ب ـ العلم الإلهي[2]:

وله مباحث ثلاثة:

١ ـ فحص الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

٢ ـ فحص مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية كالمنطق والهندسة والعدد.

٣ ـ فحص الموجودات التي ليست أجساماً ولا هي في أجسام وفحص مدى تناهيها وكمالها والتأدي من هذا إلى الموجود الأول.

٥ ـ العلم المدني[3] وعلم الفقه والكلام

أ ـ العلم المدني:

يفحص عن الملكات والأخلاق والسجايا التي عنها تكون الأفعال والسنن وعن

---

(١) الإحصاء: ص ١١٨.

(٢) الإحصاء: ص ١٢٠ ـ ١٢٣.

(٣) الإحصاء ١١ ـ ١٣٢.

الغايات التي لأجلها تفعل وله جزءان: في تعريف السعادة وفي سير المدن وشيمها فهو أشبه بعلم السياسة والاجتماع والأخلاق.

ب ـ الفقه:

وهو جزءان: في الآراء (أي التشريعات الإلهية) والأفعال (أي المعاملات) وهو علم استنباط الأحكام الشريعة.

جـ ـ الكلام:

وهو جزءان: في الآراء والأفعال ويعني بها الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة وعلم الكلام يهدف إلى نصرة هذه الآراء والأفعال.

د ـ الابستمولوجيا Epistemology- Epistemologie

تنقسم الفلسفة إلى ثلاثة مباحث رئيسة كبرى هي: الوجود، المعرفة، ثم القيم. والفلاسفة بشأن معالجة هذه المباحث الثلاثة الكبرى ينقسمون إلى اتجاهات ومذاهب جد متضاربة ومتباينة: ليس هذا فقط بل إن الاختلافات تمد جذورها داخل المذهب الواحد ذاته.

وعلى ذلك فليس ثمة رأي واحد في هذا المبحث (أو المصطلح) فلقد اختلف الفلاسفة منذ فجر الفلسفة وحتى الآن بشأن العلاقة بين المدرِك وبين المدرَك بين الصورة وبين الأصل، بين الفكر وبين الواقع... على أننا إذا رسمنا خطاً ما فإننا نحدد بسهولة ما قبل هذا وما بعده. والعقل الإنساني حينما يكتسب معرفة ما، فإن هذه المعرفة تسمى معرفة بعدية *Aposteriori* أي حدثت للعقل بعد اتصاله بالخبرة الإنسانية بعد اتصاله بالواقع العيني بعد اتصاله بغيره أيّاً كان هؤلاء الأغيار... والابستمولوجيا تعني دراسة هذه المعرفة، تعني دراسة كل المعارف العلمية على اختلاف ألوانها... تعني دراسة مبادىء العلوم ونتائجها بقصد الكشف عن أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية[1]

ولنا أن نتساءل ما هو أصل هذه الكلمة؟.

إنها تتركب من مقطعين: *Episteme* (العلم) و *Logos* (نظرية أو دراسة) أي أنها تعني نظرية العلوم.

---

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، جـ ١، دار الكتاب اللبناني، ص ٣٣.

وقد نجد أحياناً في اللغة الانجليزية تسوية بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة... لكن من المؤكد أن هناك فرقاً بين الاصطلاحين فبينما الابستمولوجيا تعني البحث النظري في الأسس والمبادىء التي تستند إليها العلوم، نجد أن نظرية المعرفة تعني البحث في المشاكل الناشئة عن الإنسان وصلته بمواد المعرفة إن صح التعبير أنها تعني البحث في العلاقة بين القدرة الإنسانية على الفهم من جهة وعلاقتها بالمدركات من جهة أخرى.

ومن أهم المشكلات التي تبحثها نظرية المعرفة نجد ما يلي:

١ ـ مصدر المعرفة.
٢ ـ طبيعة المعرفة.
٣ ـ هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟.

٢٣٧ ـ الفلسفة والحضارة

ولقد استطاعت الفلسفة أن تنهض بالحضارة اليونانية وتنقلها من مرحلة الفن الذي تجلى في الشعر والمسرح والموسيقى والنحت إلى مرحلة العلم، كما ظهر في العلوم الرياضية والطبيعية والفلكية وعلوم الحياة والطب، وانتقلت بفضلها الثقافة اليونانية والفكر اليوناني من مرحلة الخيال والوهم إلى مرحلة العقل والبرهان واليقين.

كذلك استطاعت الفلسفة في عصر التنوير (القرن الثامن عشر) الذي تألفت فيه العلوم والفنون أن تجعل من الحضارة الأوروبية حضارة إنسانية تنادي بحقوق الإنسان وحرّيته(١).

ولا يخفى علينا أن الفلسفة كانت سبباً كافياً لاتصال الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية القديمة، فترجم العرب مؤلفاتهم التي انتقلت بدورها إلى العالم الغربي الذي أعاد ترجمتها إلى اللغة اللاتينية، وبفضل الفلاسفة الإسلاميين انتقلت الحضارة العربية الإسلامية بفكرها وعلمها إلى أوروبا فكانت عاملاً هاماً ومؤثراً في نشأة النهضة العلمية الحديثة.

٢٣٨ ـ الفلسفة والدين

وجدير بالذكر أن الفلسفة كانت في العصر الوسيط دعامة قوية للدين تساندة وتؤيده بالعقل والحجة. وكان من الممكن أن يظل الدين مجرد حقيقة تاريخية أو دعوة سماوية.

---

(١) انظر كتاب النقد في عصر التنوير النهضة العربية، ١٩٧٢.

ولكن الفلسفة جعلت من الفكر الديني الإيماني فكراً عقلياً مستنيراً ينتشر في أرجاء العالم ويظل هادياً على مر العصور والأزمان. فكانت هي المشكاة لمصابيح الإيمان.

إن الفكر الفلسفي هو بطبيعته فكر عقلي، والعقل يدعو إلى العمومية والكلية والشمول. ومن أجل ذلك كانت الفلسفة أداة قوية للربط بين الشعوب والحضارات الإنسانية.

ويتطور الفكر الفلسفي مع تطور الحضارات ولذلك فقد لا نراه فكراً زاهياً وقوياً على الدوام. وفي العصور المظلمة يخبو الفكر الإنساني وينكسر كما تضمحل الفنون ويتوقف سير العلوم وتقدمها.

٢٣٩ ـ الفلسفة هي حرية الفكر

إن الفكر الفلسفي هو دائماً أبداً دعوة مفتوحة لممارسة الحرية ولرفع القيود عن العقل والإنسان وحتى عن الوجود!.

فكان الفلاسفة اليونانيون يطالبون بتجريد الوجود من ظلمة المادة وها هو هيرقليطس الذي يقول بأن العقل (اللوغوس) يحكم الوجود وبرمنيدس يجعل الوجود معقولاً اي موضوعاً للعقل.

كذلك كان يطالب أفلاطون بتحرير النفس من قيود الجسد والعالم المحسوس لترى حقيقة الأشياء والوجود. وهذا ما ذكره في أسطورة الكهف التي صوّر فيها الإنسان مكبلاً بالأغلال في كهف أرضي لا يرى فيه سوى ظلال باهتة للأشياء.

أما أرسطو فقد كان بحق محرّر العقل الإنساني من الأسطورة والخرافة والآراء الظنية وهو المعلم الأول ومؤسس علم المنطق الذي يضع قواعد البرهان العقلي إلى اليقين.

وفي العصر الحديث طالب ديكارت بحرية العقل الإنساني وباستقلاله بعيداً عن كل سلطة خارجية. ونادى بتحرير الإنسان بواسطة العلم من سيطرة الطبيعة ليصبح سيداً ومالكاً لها.

ثم أخذ مفهوم الحرية يتسع حتى انه لم يعد مجرّد حرية الفكر بالنسبة للإنسان الفرد. ولكن بوصفه مجتمعاً إنسانياً محلياً ودولياً فنادى فلاسفة الثورة الفرنسية من أمثال فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو بالحرية والأخاء والمساواة بالمفهوم الاجتماعي والسياسي على السواء. كما أعلن الفيلسوف الألماني كانت مشروع السلام الدائم بين الأمم.

وإذا كان الفلاسفة اليونانيون قد أضناهم التفكير في الوجود. فإن فلاسفة العصر الوسيط قد انشغلوا بالتفكير في خالق هذا الوجود بالمعنى الديني والفلسفي على السواء.

٢٤٠ ـ الفلسفة المثالية

أما في العصر الحديث فقد أصبح الإنسان بذاتيته وفرديته محور البحث الفلسفي. وأوضح الفلاسفة المحدثون أن العقل هو القوة المشتركة بين الناس جميعاً .ومن أجل ذلك كانوا ينظرون إلى الإنسان نظرة عامة وكلية وشاملة ,وتلك هي المثالية الحديثة التي كانت تختلف كل الاختلاف عن مثالية أفلاطون التي كانت تقول بوجود عالم للمثل.

٢٤١ ـ الفلسفة الجدلية المثالية

ثم ظهرت الفلسفة الجدلية مع هيجل كمحاوله للتوفيق بين كلية الوجود والواقع أو المطلق من ناحية وكلية الإنسان من ناحية أخرى كما أنه وضع التناقض في قلب الوجود.

وفي هذا الجدل ينفتح الإنسان على الوجود كما يتفتح الوجود للإنسان. فالجدل انفتاح وتفتح وعندما ينفتح الإنسان يخرج من ذاته الفردية والجزئية إلى الذات الكلية، كذلك فإن تفتح الوجود هو خروج من الموضوعية إلى الذاتية الكلية.

الجدل (ديالكتيك) توسع وانفتاح: نمو وازدهار وهو عند هيجل حركة الروح وما التناقض والعدم إلا لحظة في حياة الروح.

ومثل هيرقليطس الذي جعل العقل (اللوغوس) قانون الوجود جعل هيجل الروح أو المطلق ماهية الوجود صورته وحقيقته.

إن التوسع والتفتح الجدلي معناه الاختفاء والظهور، العدم والوجود تماماً كما تختفي البراعم عندما تتفتح الأزهار.. فالزهرة ترفض البرعم والثمرة تحل محل الزهرة لأنها هي حقيقة الشجرة.

والجدل يحرر الوجود من العدم فما العدم إلا مرحلة وحالة تفضي إلى الوجود. والروح يحرر الوجود من موضوعية المادة لينطلق إلى رحاب الروح والذاتية المطلقة (*Soi Absolu*) وهكذا لا تحقق الرؤية الشفافة للحقيقة إلا من خلال الروح.

ولقد عرفت الإنسانية زمناً كانت ترى في السماء كنوز الفكر وكانت ترى معاني

الوجود في ذلك الخيط من النور الذي يصل الأرض بالسماء وبدلاً من أن يوجه الإنسان نظره إلى العالم الذي يعيش فيه كان يتطلع إلى حقيقة أعلى من العالم.

ولكن الفكر الغربي الحديث قد أغرق في المثالية حتى وإن كان يرى فيها صورة الحقيقة، فالحقيقة في نظره صورة لا مادة، عقل بلا إحساس أو خيال. هذا الأنا المفكر قد تجسد في الصور والتصورات العقلية وتجاوز ذاته الفردية إلى الذات الكلية حتى الروح والمطلق عند هيجل قد تجمد في صور ومقولات الوجود. وكان لا بد وأن يشعر الإنسان الذي يتجاوز العالم بالغربة في هذا العالم.

إن العقل الأوروبي قد عزل نفسه عن عالم الحياة وسجن نفسه في برج عاجي وحنّط نفسه في مقولات الفكر.

وكان من الطبيعي أن يكون الفكر الذي يتّصف بالكلية والعمومية والشمول فكراً نمطياً يريد أن تخضع الإنسانية كلها لنمط واحد من التفكير وهذه النمطية الفكرية في نظرنا أقوى من كل استعمار بالنسبة للعقل الإنساني.

هكذا قد تمثّلت العقلانية الغربية عند أقطابها من أمثال ديكارت وكانت وهيجل فكانت الذات بمعناها الكلي والعام بل والمطلق أيضاً هي مصدر كل علم وكل معرفة.

ولماذا لا نقول صراحة أن هذه العقلانية أو المثالية كانت تعبيراً قوياً وصادقاً عن سيطرة الحضارة الغربية وتقدمها العلمي في العصور الحديثة.صحيح أنها كانت تمثل عظمة الإنسان وسيطرته على الوجود والطبيعة بل وسيطرته أيضاً على بلاد وشعوب أخرى باسم (الاستعمار)، ولكن ليس بعيداً عن الصواب أن نقول إن المثالية أو العقلانية قد جمدت العقل والوجود والإنسان.

ولقد رأينا إذاً كيف كانت ثورة العقل عند الإغريق وكيف تحقق انتصار العقل عند أعظم ممثل لهذا الفكر. ونعني به أرسطو المعلم الأول كذلك كانت ثورة العقل في الفكر الحديث لكي يصبح الإنسان سيّداً ومالكاً للطبيعة (ديكارت) أو سيّداً ومالكاً للعلوم (كانت) وعقلاً يحكم التاريخ (هيجل).

ولكننا نتساءل: ماذا فعل العقل بالإنسان الغربي؟.

نقول: إن العقل المجرد، قد فصل الإنسان عن الحياة. ومهما قيل إن العقل يفرض ذاته على الواقع وإن الواقع يلتف حول العقل في ثورة كانت الكوبرنيقية أو إنه يحكم الوجود والتاريخ (هيجل) فإن كل ذلك كان كلاماً نظرياً ليس فيه نبض الحياة ونقل الواقع.

٢٤٢ ـ الفلسفة التجريبية

وفي ذلك الوقت كان الفلاسفة الانجليز في الجزر البريطانية حسّيين وتجريبيين وتحليليين في مجال المعرفة، وكانوا يعملون للواقع ألف حساب. ولا نغالي عندما نقول إن سكان الجزر اليونانية أو البريطانية كانوا لا يغفلون عن رؤية الواقع وكان ارتباطهم به ارتباطاً حسّياً وبالتالي تجريبياً. إن الذين يعيشون فوق الأرض الصلبة لا يعرفون إلا الواقع الصلب أما الذين يجوبون البحار فإنهم يعرفون سيولة المياه ورخاوة الواقع والبحر تجربة مستمرة لا يعرف الإنسان مداها.

لقد خضع الفكر الانجليزي للواقع وسلم له العقل تسليماً وكانت مهمة هؤلاء المفكرين هو رفض كل ما يتصف بالضرورة والثبات حتى وإن كانت هذه الضرورة هي الضرورة العقلية وأصبحت الفلسفة عندهم هي مجرد تحليل للأفكار وتفتيت للواقع.

أين الوحدة؟.. أين الكلية؟.. أين شمول الفكر والواقع؟.. لا شيء سوى الإحساس والخبرة الحسّية، والعقل وظيفته تنقية هذه الخبرة وتصفية التجربة الإنسانية لمعرفة مغزاها ومعناها وكل ما يبعد عن الخبرة الحسّية يكون هنالك عند شواطيء البحار البعيدة والمجهولة. هذا الإنسان تائه فوق أمواج البحر ولا يعرف متى تصل سفينة الحياة إلى الشاطيء المأمون وأرض السلام.

وهذه الفلسفة الحسية التي تريد أن تفسر المعقول بالمحسوس ليست تميزاً كاملاً عن العقل الذي كان دائماً أبداً يسعى إلى تفسير المحسوس بالمعقول.

الفلسفة التجريبية هي فلسفة اللحظة والحاضر وهي بحاجة إلى العقل لكي يرسم لها طريق المستقبل كما أن هناك قضية هامة تثيرها كل فلسفة تجريبية وحسية وهي عن موقع الإنسان وموقفه من التجربة.

هل يخضع الإنسان للتجربة ويتقبلها أم أنه يستطيع أن يغير الواقع والتجربة؟.

يبدو لنا أن الفلسفة الانجليزية قد وقفت عند الجانب السلبي من التجربة ومن الواقع الحسي المعطى لنا.

والحق أن الفلسفات العقلانية (المثالية والنقدية على السواء) والفلسفات الحسية والتجريبية لم تحقق للإنسان الغربي على الأقل آماله في الحياة وإن حققت له أحلامه في المعرفة.

هذه الفلسفات لم ترفع عن الإنسان الغربي شرور الحياة وويلات الحرب دمارها وخرابها. وكانت حروب نابليون قبل اندلاع الحربين العالميتين دليلاً كافياً على أن مبادىء الحرية والإخاء والمساواة التي نادت بها الثورة الفرنسية لم تجنب أوروبا شر الحروب والنظرة المتشائمة إلى الحياة.

ولقد حاول بعض المفكرين الألمان أن يبتعدوا عن الواقع بالدعوة إلى نوع من المثالية الدينية مثل ياكوبي وشلايماخر أو المثالية الفنية والجمالية مثل شيلر ومعنى ذلك أن الإنسان عندما ييأس من الحياة فإنه يوجه إحساسه وعقله إلى الدين والفن.

٢٤٣ - ثورة الإنسان في الفكر المعاصر

وفي الأزمنة المعاصرة دعت الحياة السياسية إلى أزمة الحضارة الأوروبية وأزمة الفكر الغربي. فلقد توالت الحروب بأسلحتها الفتاكة وانتشرت الدماء في كل مكان.

فالحضارة الغربية كانت تحطم نفسها بنفسها والفكر الغربي أصبح عاجزاً عن حل هذه الأزمة الحضارية. والإنسان لا يجد مكاناً آمناً للحياة أو مبرراً معقولاً للبقاء.

فالعدم والفناء صار هو حقيقة الوجود.

والموت اللامعقول أصبح غاية الحياة والإنسان.

إذاً فما قيمة الوجود؟ وما قيمة الإنسان؟.

في هذا العصر من الزمان ثار الإنسان ولا نقول فقط إنه ثار عقل الإنسان.

ثار الإنسان بكل إحساسه وبكل كيانه ثارت نفسه وانفعلت. ولقد تميزت ثورة العقل في العصور السابقة بأنها كانت ثورة باسم مبادىء على مبادىء أخرى أو ثورة باسم المنهج على مناهج أخرى. فمنهم من كان يعلي الإنسان على الواقع (المثاليون) أو الواقع على الإنسان (التجريبيون) ومنهم من كان يجد الحقيقة في العقل (مثل العقليين) أو خارج العقل (مثل الواقعيين) وبعبارة أخرى كان بعض الفلاسفة يرى أن العقل هو معيار الحقيقة بينما يرى البعض الآخر أن الواقع وحده هو معيارها.

أما ثورة الإنسان الغربي المعاصر فكانت ثورة على الحياة والوجود ولقد تميزت بالانفعال العنيف واليأس الشديد والنظرة التشاؤمية إلى الحياة.

إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة تبدأ بالقلق واليأس، ونرى ذلك واضحاً كل

الوضوح في الفلسفات الوجودية المؤمنة منها مثل وجودية كيركجور وجبريل مارسيل والملحدة مثل وجودية هيدجر وسارتر وكامي.

والحق أن إنسان العصر أصبح لا يفكر بعقله فقط بل بعقله وحواسه بنفسه وجسده. وامتزج الوعي بتلقائية اللاوعي والشعور باللاشعور وصار العبث واللامعقول سمة من سمات الفكر المعاصر.

والفلاسفة الذين كانوا يهدمون القديم صاروا غير قادرين على بناء الجديد ومثال ذلك الفلسفة العدمية عند نيتشه الذي حطم ألواح القيم القديمة دون أن يقوى على كتابة ألواح جديدة ويجب أن نقدم هنا ملاحظة هامة وهي أن الجسم (جسم الإنسان) أصبح يحتل مكانة هامة في الفلسفة المعاصرة.

الجسم هو ظل الإنسان على الأرض فإذا فقد الإنسان ظله غاب عن الوجود.

وأصبح الجسم هو نافذة الإنسان على الوجود ونلاحظ أن فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا التي وضعها هوسرل لا تشك في حقيقة الجسم وفي معطيات الحواس. بل إن الجسم لم يعد فقط وسيلة الإنسان لاتصاله بالعالم إنما أصبح أيضاً وسيلة بالآخرين. وهذا ما سجله ميرلوبونتي في كتابه: ظاهريات الإدراك الحسّي.

إن الإنسان لا يعرف الآخر بالعقل وحده بل بواسطة الإدراك الحسّي له.

أكثر من ذلك فإن الإنسان المعاصر لم يعد يعرف ذاته وذات الآخرين من خلال الوعي والشعور فقط. إنما أصبح اللاشعور لا يقل شأناً في حياته عن الشعور وهذا ما نراه من أثر لنظريات فرويد *S.Freud* في التحليل النفسي للفرد أو نظريات يونج *Young* وأدلر *Adler* في التحليل النفسي للشعوب والجماعات حتى أنه في بعض الفلسفات يجب أن يخضع أصحابها لتحليل النفسي مثل نيتشه وكيركجور للكشف عن الانفعالات النفسية الشخصية التي أدت إلى أزمة العقل عندهم.

ولقد أدت نظريات التحليل النفسي إلى زعزعة يقين الإنسان الغربي بذاته وأظهرت له جوانب الضعف في نفسه. وربما نستطيع أن نقول إنها خلصت هذا الإنسان من نزعته النرجسية التي كانت تجعله لا يرى إلا ذاته ولا يحب سواها.

كان الإنسان الغربي يعتقد في قرارة نفسه أنه ليس مثل سائر البشر وأنه يفوق كل الأجناس البشرية الأخرى أصلاً وعلماً وحضارة، إنه الإنسان الذي تربى في فكر الإغريق والرومان أي هؤلاء الذين كانوا يقسمون الناس إلى سادة وعبيد أحرار ورقيق.

ماذا يشعر الإنسان إذاً عندما يعرف أنه كائن ضعيف بل ومريض بالعقد النفسية *Complexe* من المهد إلى اللحد[١]؟.

لا شك أنه لا بد وأن يفقد كبرياءه وغروره.

هذه النظرية إذاً تجعل من الإنسان كائناً يخضع للغريزة قبل أن يخضع للإرادة والعقل ويتأثر باللاشعور قبل الشعور. والحق أنه إذا أردنا أن نكون صادقين مع أنفسنا فإننا يجب أن نقول إن هذه النظريات التحليلية قد أهدرت من قيمة الإنسان الغربي وجعلته إنساناً ضعيفاً مثل كل البشر.

كذلك ظهرت نظرية أخرى لم تقل أهمية وانتشاراً عن الأولى وهي نظرية داروين *Darwin* عن أصل الأنواع وتطور الكائنات الحية. وبحسب نظرية التطور هذه يكون الإنسان هو الحلقة الأخيرة في المملكة الحيوانية. وهكذا لم يعد صحيحاً أن الإنسان على صورة الآلهة كما كان يظن القدماء أو أن الله قد خلق الإنسان على صورته كما قالت الأديان بل إنه لم يعد حتى أشرف الكائنات وأرفعها قدراً في هذا العالم كما يقول الفلاسفة وإنما أصبح هو والمملكة الحيوانية شيئاً واحداً، وهل معنى ذلك أن يخضع المجتمع الإنساني لنفس قانون التطور الطبيعي وهو: البقاء للأصلح؟.

مثل هذه النظريات تحاول أن تفسر الأعلى بالأدنى والظواهر المركبة بالبسيطة. فإذا كانت نظرية التحليل النفسي تفسر العقل بالغريزة والرجولة بالطفولة فإن نظرية داروين تفسر الإنسان بالحيوان.

ونحن نتساءل: إلى أي مدى أثّرت هذه النظريات في فلسفات العصر؟.

نقول: إن هذه النظريات قد لفتت الأنظار إلى الأسرار الكامنة في الطبيعة الإنسانية (التحليل النفسي) والطبيعة الحيّة (التطور) وأدى ذلك إلى اعتراف عام باللاشعور وبالتطور كسنة للحياة. وتأثرت نظريات التعليم والتربية باللاشعور وبدور الطفولة في حياة الإنسان. كما تأثرت النظريات العلمية بفكرة التطور.

إن مملكة اللاشعور أخذت تمتد من الفرد إلى الجماعة، وأحيت الأسطورة الكامنة في وجدان الشعوب وبعثتها من جديد. إذاً اللاشعور ليس خطيئة أو عيباً ولكنه جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية.

---

(١) تشير نظريات التحليل النفسي إلى أن كل مرحلة من مراحل الطفولة تكشف عن غرائز الإنسان. وكل كبت لها في اللاشعور يؤدي إلى أمراض أو عقد نفسية.

وكل ما ترفضه الفلسفة العقلية هو أن يطمس اللاشعور عالم الوعي والشعور وأن ترد الحياة الإنسانية إلى حالات لا شعورية ولا واعية.

ولذلك نرى أن هناك دوراً للاشعور والأسطورة في الفلسفات المعاصرة وبخاصة الفلسفة الوجودية وكل ما يلحق بها من دراسات أدبية في المسرح (سارتر) والقصة (كامي) والشعر (بول فاليري والاتجاهات الرمزية في الشعر).

كذلك فإذا كان التطور هو سنّة الحياة فليس معنى ذلك أن هناك شجرة واحدة للحياة تفرعت منها كل الكائنات عن طريق التطور، إننا اليوم نسلم بوجود تطور في كائنات الجنس الواحد أو النوع الواحد ولكننا لا نسلم بوجود تطور من جنس إلى آخر (الأسماك والطيور والحيوان والنبات) أو حتى من نوع إلى آخر (الفقريات واللافقريات أو الزنوج والبيض والحمر... الخ).

إننا لا نزعم اليوم أن الإنسان يشكل عالماً مستقلاً بذاته عن بقية أجزاء الكون الأخرى ومع ذلك فإننا حين ننظر إلى المجموعة الشمسية التي هي مجرد جزء صغير من العالم الكبير فإننا نرى أن الإنسان لا نظير له على الأرض. ويبدو أن الكون كله بدون الإنسان يفقد شيئاً عظيماً هو العقل والذكاء كما يفقد العلم وقدرة البحث عن الحقيقة.

إن مخ الإنسان وجهازه العصبي وعقله لا نظير لهم في الوجود. وكلما ازددنا معرفة به كلما كنا في حاجة إلى معرفة المزيد عنه.

والمعرفة التي تميز الإنسان عن الحيوان لا تتوقف عند حد الإحساس أو تذكر الإحساسات أو الأفعال المنعكسة التي هي مجرد رد فعل للعالم الخارجي. ولكن المعرفة الإنسانية تهدف إلى فهم المواقف وتبحث عن الأسباب وتحاول في العمليات المنطقية أن تتجرّد من المحسوس من أجل المعقول. وكل هذه العمليات لا يقوى عليها سوى عقل الإنسان الذي يختلف اختلافاً جذرياً عن الإدراك الحسّي للحيوان.

٢٤٤ ـ الفلسفة المادية

ليست هناك فلسفة واحدة تدين بها الإنسانية ولكن هناك فلسفات عديدة تختلف باختلاف العصور الأزمان.

ومن بين الاتجاهات الفلسفية على اختلافها وتنوعها يوجد اتجاه واحد يقف في مواجهة سائر الاتجاهات الأخرى وهو الاتجاه المادي الذي لا يخلو منه عصر من العصور.

ويبدأ الاتجاه المادي في اللحظة الأولى التي تساءل فيها اليونانيون عن الأصل المادي للكون والأشياء. وكان تفسير الطبيعيين الأوائل تفسيراً مادياً للوجود فقالوا إن هناك أصلاً مادياً واحداً خرج منه الوجود كله بكافة أشكاله وصوره. ويقول طاليس إنه الماء هو أصل للأشياء، بينما يرى انكسيمنس أنه الهواء. أما انكسمندريس فهو يعتقد ان المبدأ الأول للوجود هو اللامحدود (كمّاً وكيفاً). ولقد نقل طاليس رأيه هذا عن أهل مصر الذين كانوا يعتقدون بأن النيل (الماء) هو أصل الحياة ولقد زار طاليس مصر[1] وأقام فيها ما يقرب من ثلاثة أعوام.

أما القول بأن الهواء هو أصل ومبدأ الوجود فهو محاولة لتشبيه جسم العالم بجسم الإنسان الذي يكون دائماً في حاجة إلى الهواء لاستمرار الحياة.

كذلك فإن القول باللامحدود (الأبيرون) الذي لا يحدده زمان أو مكان و مجرد اجتهاد في التفسير. ذلك لأن كل الأشياء والكون كله محدود في الزمان والمكان.

والحق أننا لا نجادل في طبيعة الأصل المادي للأشياء، نعني أننا لا نجادل في طبيعة المادة فهي أول ما يلفت نظر الإنسان في الطبيعة، ولقد أصبحت مهمة العلم في العصور التالية التعرّف على خصائصها. ولكننا نرفض أن يكون البحث في طبيعة المادة هو البحث الوحيد المشروع عن الوجود. فالوجود ليس مادة فحسب واليونانيون أنفسهم كانوا يبحثون عن كيفيات الأشياء أي عن صورها بجانب مادتها. كما أنهم بحثوا عن القانون العقلي الذي يخضع له نظام الأشياء. فالوجود يفترض نظاماً للكون لا تدركه الحواس وحدها بل يدركه العقل كذلك تكون مهمة العلم تفسير ظواهر الحياة والحياة الإنسانية بصفة خاصة بسبب ما تتميّز به من مظاهر وجدانية وعقلية.

ونجد استمراراً للاتجاه المادي عند ديموقريطس ولوقبوس أصحاب المدرسة الذرية ومن بعدهم عند أبيقور صاحب المدرسة الأبيقورية. ولقد أدت النزعة المادية عند هؤلاء الأبيقوريين إلى القول بأن غاية الحياة الإنسانية هي اللذة الحسّية.

---

(١) لقد تعلم من المصريين علم الهيئة (الفلك) وعلم الطبيعة وكان يقول إن سبب زيادة النيل كثرة الرياح الموسمية التي تهب كل سنة في أوقات معلومة من الشمال إلى الجنوب كما أخذ من المصريين حساب أيام السنة والفصول وجاء في كتاب تاريخ الفلاسفة أنه تزوج من مصرية صاحبة معارف ومؤلفة لجملة من الكتب.

وفي العصور الوسطى استمر الاتجاه المادي عند الفلاسفة الطبيعيين الذين قالوا بوحدة الوجود أي بأن الله والطبيعة شيء واحد ومنهم جيورد انوبرونو وكمبانيللا. ولكن هذه النظريات المادية لم تؤثر في شيء على مد التيار الديني في العصور الوسطى وما بعدها.

وفي العصور الحديثة كانت الاتجاهات الحسّية عند بعض الفلاسفة مثل كبانيس وكوندياك في فرنسا تريد أن تسرد كل الظواهر النفسية في الإنسان مثل التفكير والكلام إلى ظواهر حسّية بحتة تصدر إما من مخ الإنسان أو من صلة الإنسان بالعالم الخارجي.

ويتبع هذا التصور الحسّي للإنسان أن تكون الأخلاق أخلاقاً نفعية تحقق أكبر قدر من المصلحة بالنسبة للفرد (مثل الأخلاق النفعية عند جيرمي بنتام).

٢٤٥ ـ الفلسفة الوضعية

وفي القرن التاسع عشر ظهرت الفلسفة الوضعية مع أوجست كمت. وهي الفلسفة التي تجعل علم الاجتماع على رأس قائمة العلوم الإنسانية كلها. ولا شك أنها فلسفة أكثر رقياً وتقدّماً من الاتجاهات الفلسفية السابقة لأنها وضعت أصول علم الاجتماع الحديث.

لكن... مهما كانت أهمية الدراسة الموضوعية للظواهر الاجتماعية فمن قال إن المجتمع والحياة الاجتماعية وحدها هي غاية الإنسان؟... الحق أن الإنسان يجب أن يكون هو الغاية في كل مجتمع إنساني، نعني أن تكون حرية الإنسان هي القيمة العليا في كل مجتمع.

إن نظم المجتمع وطبقاته، عاداته وتقاليده أيّاً كانت لا ينبغي أن تنال من حرية الإنسان وقيمته.

٢٤٦ ـ نقد لهذه الفلسفات

إن هذه الفلسفات إنما تعبّر عن وجهات نظر قاصرة ومحدودة. فلا أحد ينكر المادة ولكن كيف تكون المادة وحدها هي أصل ومبدأ كل شيء؟.

من يستطيع أن يلغي مبدأ الحياة من الوجود ومبدأ النفس من الإنسان؟.

إن العقل الذي اكتشف المادة هو ذاته الذي اكتشف مبدأ الحياة ومبدأ النفس. وإننا

في الواقع لا نستطيع أن نلغي المبادىء التي يضعها العقل. ولعل الرسالة الأولى للفلسفة هي الحفاظ على هذه المبادىء لا إنكارها.

وقد نتساءل: هل يمكن أن تكون اللذة هي غاية الحياة الإنسانية؟... صحيح أن الإنسان يشعر باللذة ولكن هل تتحول الحياة إلى سلسلة من اللذات الحسّية؟.

أما من غاية أخرى للحياة؟.

من منطلق الحرية، كل إنسان يختار غاياته في الحياة، الأخلاق غاية والخير غاية والسعادة غاية للفرد والمجتمع والإنسانية.

وما يراه البعض منفعة أو مصلحة لا يكون بالضرورة منفعة أو مصلحة بالنسبة للآخرين.

وهناك ناس يقنعون بالمحسوس بينما تجاوز آخرون المحسوس بالمعقول وأقل مظهر لهذا التجاوز هو العلم الذي يحوّل المحسوس إلى معقول. فكل النظريات العلمية ليست محسوسات بل نظريات عقلية لا يقوى حتى كل عقل على فهمها.

وإذا كان الواقع في كل فلسفة وضعية (إجتماعية أو منطقية) هو الذي يقيد الإنسان فإنه من حق العقل والإنسان والتاريخ أن يغيّر من هذا الواقع ومن هذا الوضع.

فكيف يقيد العقل بالواقع وهو يريد دائماً أن يغير الواقع من أجل المزيد من الحرية؟.

وإذا كان الإنسان يبدأ بمعرفة الواقع ذلك من أجل تطويره وتغييره.

٢٤٧ ـ الفلسفة الماركسية

هذه الفلسفة هي استمرار للفلسفة المادية والوضعية: على السواء. فهي تسلم بأن المادة هي مبدأ الوجود والأشياء ويتبع كارل ماركس في ذلك ـ كما يقول ـ آراء ديموقريطس وأبيقور.

ويرجع فضل الفلسفة الماركسية في أنها قد أوضحت دور الاقتصاد في حياة الأمم وبناء الدول. ويجب أن نشير إلى أن ابن خلدون كان قد أوضح أهمية الاقتصاد في بناء المدن وتقدم الحضر وكان الاقتصاد يتمثل في ذلك الوقت في الزراعة والتجارة والحرف

والصناعات ولا شك أن كل الحضارات الانسانية قد تقدمت بفضل سلامة حياتها الاقتصادية وتوفير الرخاء إلى شعوبها.

ولكن الحياة الاقتصادية كانت دائماً من أجل تحقيق غاية أسمى لهذه الشعوب الا وهي حريتها وضرورة الحفاظ عليها أمام كل غزو أجنبي أو قهر داخلي.

الرخاء الاقتصادي هو أمل الشعوب كلها المتقدمة والنامية على السواء.

وتفسر الماركسية تاريخ الشعوب بمبدأ واحد هو مبدأ الاقتصاد وتستخدم المنهج الجدلي المادي لزرع التناقض في قلب التاريخ.

فالصراعات التي تقوم بين الطبقات في المجتمعات هي أساس حركة التاريخ وهي صراعات اقتصادية المنشأ بين الذين يعملون والذين يستغلون الجهد والعرق ولقد أراد كارل ماركس أن يضع حدّاً لهذا النزاع الاقتصادي القائم على الاستغلال بوضع نظام اقتصادي اشتراكي جديد يحقق عدالة التوزيع والعدل الاجتماعي.

ولقد تحققت هذه الفلسفة الاجتماعية السياسية تحققاً فعلياً في البلاد الشيوعية (الاتحاد السوفيتي والبلاد الخاضعة لنفوذه أي بلاد الكتلة الشرقية مثل بولندا وتشيكوسلوفاكيا ثم البلاد الشيوعية المستقلة التي تمثل الاشتراكية الشعبية في الصين ويوغسلافيا) ومنذ افلاطون والفلاسفة كانوا يأملون في تحقيق فلسفتهم السياسية تحقيقاً عملياً. ولقد تحققت أحلام فلاسفة عصر التنوير في الثورة الفرنسية، كما تحققت نظريات أصحاب الاشتراكية الفرنسية مثل فورييه وبرودون في الأحزاب الاشتراكية التي قامت في فرنسا وفي بلاد أوروبية أخرى.

أما تحقيق الشيوعية الماركسية فكان تحقيقاً مجسّماً للفلسفة الماركسية بكل أبعادها العملية والفكرية الاجتماعية والسياسية. إنه حكم العمال بالتحالف مع طبقة المثقفين المؤيدة (لا المعارضة) وسيطرة الدولة على الثروة ورأس المال.

والحق أن هذه الفلسفة قد تناست حرية الإنسان كغاية عليا تفوق كل غاية أخرى.

لقد جمدت هذه الفلسفة الحياة الإنسانية في جانب واحد منها وهو الجانب الاقتصادي وربطت كل الجوانب الأخرى العقلية والفنية بهذا الواقع المادي الجديد فالثقافة يجب أن تكون بالضرورة دعوة إلى الشيوعية والفن كذلك. أما العلم فهو لا يعرف فرقاً بين الرأسمالية والشيوعية.

ولكن هذا الواقع الوضعي الجديد لا يمكن أن يكون غاية للحياة والإنسان لأنه يقيد الحرية والفكر ولا يسمح بتغيير أي وضع من أوضاعه. وعلى الإنسان أن يختار بين الحرية وفقدان الحرية.

إن الواقع المتجمد لا يمكن أن يكون وسيلة للتقدم ولكنه يظل بصورة أو بأخرى وسيلة للقهر ورفض الحرية.

ولقد أشادت الماركسية بقيمة العمل في توزيع الثروة ولكن لا يمكن أن يكون العمل من أجل غاية واحدة وهي سد حاجة الإنسان من الجوع والظمأ أو من أجل أن تحول الدولة هذا العرق إلى أسلحة حربية فتّاكة.

والحق أننا لا نستطيع اليوم أن نعطي أفضلية للعمل على العقل أو للعقل على العمل. لأن إنسان العصر في حاجة إلى الاثنين معاً. فالعقل يرشد ويخطط للعمل. والعمل يحول النظر إلى واقع ملموس. وبالتفاعل المثمر بين الاثنين كما يتحقق اليوم في مجال التكنولوجيا يكون التقدم والرفاهة للإنسان.

٢٤٨ ـ ما قيمة الفلسفة في عصر العلم؟

هذا السؤال الملح يطرح نفسه في الآونة الحاضرة. ونحن نعتقد أن التقدم العلمي العظيم في القرن العشرين يجعل العلم في حاجة إلى فلسفة للعلم. كما أن الفلسفة لا يمكن أن تتخلى عن العلم، وبعبارة أخرى فإن الطريق الذي يوصل بين المحبة والحكمة يجب أن يكون طريق العلم.

وإذا نظرنا إلى تعدد العلوم وتفرعها في كل مجال من مجالات العلوم نعني في مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية والكيمائية والهندسية والفلكية والجيولوجية والانسانية واللغوية والفنون... الخ نجد أن كل فرع من هذه العلوم في حاجة إلى فلسفة توحد وتنسق بين الدراسات المختلفة. بل إنه بدون نظرة موحّدة أي فلسفة للعلم توضح منهجه وتحدد مبادئه لن تكون هناك نظريات موحّدة عن الكون والطبيعة والحياة والإنسان... الخ. فالعلوم الطبيعية مثلاً يجب أن تنتهي إلى تصوّر واحد للمادة فهل هي تتألف من موجات كهرمغناطيسية أو من ذرات وطاقة؟ وكيف نفهم مبدأ الحياة وتطورها وارتباطها بالبيئة؟ وهل تعني النظريات الرياضية أن الكون في ظاهره المحسوس وفي باطنه كل هذه المعادلات الرياضية المعقدة التي لخّصها أينشتين في نظرية النسبية وفي قوله بأن الزمان هو بعد رابع للمكان؟.

لا شك أن الوجه الرياضي للكون هو وجهه العقلي الذي يعلو على طبيعته المادية ويفوقها أي هو طبيعته اللامادية.

الفكر ليس وظيفة للمادة ولكنه منفصل عنها وبالتالي فهو يؤثر في فكر آخر كما يؤثر في المادة. ولا نعتقد أن المادة تستطيع أن تدرك المادة أو تفهمها أو تستنبط قوانينها كما يفعل العقل.

والحق أن مكانة الانسان في العالم لا تتوقف عند حد العلوم. ولكنها تتجاوز العلم إلى الأخلاق. فالإنسان يصدر أحكاماً أخلاقية على أفعاله التي يصفها بالخير والشر وتخضع علاقاته الاجتماعية والإنسانية لهذا الإطار الأخلاقي.

ولا يصح لنا أن ننكر حقيقة الأخلاق في عالم الإنسان أو أن نزعم أن العلم يجب أن ينفصل عن الأخلاق أو ندعي أن العلم يجب أن يقتل فينا الضمير أو الوعي الأخلاقي.

إن عالم الغريزة الذي يحيا فيه الحيوان هو عالم لا يعرف معاني الخير والشر. ولا نستطيع أن نصف سلوك الحيوان بالفضيلة أو الرذيلة.

ولذلك فإن الحيوانات المفترسة مثلاً، لا تقتل عن شر أخلاقي ولكنه تقتل عن غريزة وضرورة طبيعية أما الإنسان فإذا أراد أن يقتل فإنما يقتل عن عمد وشر في نفسه.

ونحن لا ننكر أن العلم يتميز عن الأخلاق وأن الحكم الاستدلالي يختلف عن الحكم الأخلاقي، ولقد شاهدنا في بعض الأحيان استغلالاً سيّئاً للعلم وكان استخدامه في أغراض تتنافى مع كل معايير الأخلاق الإنسانية.

إن العلم يقدم للإنسان اكتشافاته بدءاً من الآلات التكنولوجية البسيطة إلى الطاقة الذرية والنووية. ويبقى على الإنسان أن يسترشد بفلسفة أخلاقية وإنسانية تدعو إلى استخدام العلم في الأغراض السلمية أي من أجل البناء والتقدم والرخاء والسلام.

فإذا كان العلم في حاجة إلى فلسفة للعلم وللإنسان فإن الفلسفة اليوم يجب أن تستعين بالعلم ولا يمكن أن يكون إدراك الإنسان للعالم إدراكاً حسّياً فقط بل يجب أن يكون إدراك الفيلسوف له إدراكاً عقلياً بواسطة العلم.

إن الفلسفات المعاصرة التي أصبح هدفها تصوير انفعالات الانسان تتجه نحو الخيال والفنون. أما الفلسفات العقلية فيجب أن تتجه نحو العلوم.

وكيف يستطيع الإنسان أن يحكم على الوجود وعلى مصيره بالعاطفة والانفعال وحده؟.

إنه في حاجة إلى العقل والعلم.

ولكن العلم يجب أن يخضع لهذه الغايات الأخلاقية بحيث يعود بالخير على الإنسان والإنسانية وبذلك نستطيع أن نحقق للإنسان كرامته في مجتمع لا يشعر فيه بالقهر أو العبودية.

٢٤٩ ـ هل نحن في حاجة إلى فلسفة مصرية؟

ليس غريباً أن نطالب بفلسفة مصرية فمصر هي قلب الأمة العربية وعقلها المفكّر.

والحكمة المصرية تمتد عبر الزمان منذ آلاف من السنين البعيدة في أعماق التاريخ وما قبل التاريخ كما أنها تمتد في المكان على ضفتي النيل الخالد في أرض الوادي الأخضر مهد الحضارة الإنسانية.

الإنسان المصري يحمل في وجدانه حكمة الأزمان وحكمة الحياة. والحق أننا لا نتصور فلسفة مصرية لا تمثل انتماء الإنسان المصري إلى التاريخ وجغرافية أي كان.

ويخيل إلينا أن تاريخ الإنسان المصري يبدأ مع تاريخ الأرض ذاتها، فهناك احتمالات كثيرة ترجع نشأة الإنسان الأول في أرض مصر [الفيوم]. ولقد أدى هذا التاريخ الطويل إلى وجود قيم راسخة في هذا الوجدان تماماً كما نجد الذهب والماس والأحجار النفيسة في باطن الأرض. ومهمة كل فلسفة هي توضيح هذه القيم باعتبارها مبادىء الحياة التي آمن بها هذا الإنسان.

أما عن المكان فهذه الأرض هي ملتقى ثلاث قارات (افريقيا وآسيا وأوروبا) كما أنها تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط وبالتالي فهي ملتقى التيارات الثقافية المختلفة عبر العصور.

ونقول صراحة إنّ الإنسان المصري لن يجد ذاته إلا من خلال انتمائه الزمني (التاريخي) والمكاني (الجغرافي). فالإنسان عامة ليس كائناً مجرّداً ولكنه كائن منتمي له خصائصه القومية وجذوره العميقة في المكان والزمان. ولكن لما كان التاريخ حركة وحياة

والمكان مد وجزر، فإن كل حركة من حركات التاريخ وكل مد وجزر في الأرض قد أثر في هذا الإنسان.

والحق أن المكان كانت له أهمية قصوى في تشكيل هذا الإنسان وفي ارتباطه بالأرض التي كان ينحني ويحنو عليها لتكون خضراء على الدوام.

الأرض هنا خير.

والنيل الأسمر خير يجري وفاء للأرض والإنسان والشمس الذهبية تشرق لخير الحياة.

أما السماء فهي صافية بلا غيوم أو واضحة بلا غموض.

إن روعة هذا الوجود في جماله وجلاله قد جعلت الإنسان المصري محبًا للخير والحياة.

وإذا كان الإنسان المصري يبذر في الأرض بذور الحياة والنما. فإن هذه الأرض قد غرست في نفسه بذور الخير والسلام وهكذا تشكل الطبيعة الإنسان.

ولم تكن الأرض الخضراء وحدها هي التي أثرت في إنسان الوادي، بل وأيضاً الصحراء المحيطة بها كانت رمزاً للمجهول واللامحدود، أي بجانب الواقع المحدود والمعلوم كان هناك اللانهائي واللامعلوم في حياة الإنسان.

يقول هيرودوت المؤرِّخ اليوناني: إن مصر هبة النيل ولكن هذا الوجود كله كان لهذا الإنسان هبة من الرحمن، ولقد تعلم الإنسان من الطبيعة والوجود أن الحياة هي الخير والخير هو الحياة.

أما عن التاريخ فكان الإنسان المصري صانعه وكان مشيد حضارته العريقة التي خلّدها عبر الزمان.

وكما ترك الإنسان بصماته على التاريخ فإن التاريخ أيضاً يترك بصماته على الإنسان المصري في صبره وكفاحه ضد كل مظاهر القهر والاستبداد والاستعمار.

وتشهد الحضارة كما يشهد التاريخ بأن الإنسان هنا كان يدافع عن مبادىء وقيم، أي مبادىء تتحقق بالعمل من أجل الحياة وما هو أبعد من الحياة أي من أجل الخلود.

فهذه المبادىء وهذه القيم لا يستطيع أحد استبدالها أو تغييرها ومن الملاحظ أنه إذا

كان تاريخ مصر الفرعونية تاريخاً قومياً بالمعنى الضيّق فإنه منذ الفتح الإسلامي أصبح هذا التاريخ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ الإسلامي وانفتحت القومية المصرية على القومية العربية حتى أصبح الإنسان المصري يدافع عن كل أرض عربية كما يدافع عن أرضه (الحروب الصليبية وصلاح الدين الأيوبي وحرب فلسطين).

إن الإنسان المصري حين يريد أن يعبر عن فكره وعن فلسفته للحياة يجب أن يتجاوز التعبير القومي الضيّق إلى التعبير الأوسع للإنسانية كلها تماماً كما فعل ديكارت وبرجسون (في فرنسا) وكانت وهيجل (في المانيا) وهيوم ورسل (في انجلترا) وأفلاطون وأرسطو (عند اليونان) وابن سينا وابن رشد والغزالي (عند العرب).

ولكن هناك حقيقة واقعة لا يستطيع أحد إنكارها وهي أن الإنسان مهما أوتي من القدرة على التجريد فإنه لا يستطيع أن يتجرد عن ذاته تماماً والنقطة حين تمتد في الخط فإن الخط يظل سلسلة من النقط ومعنى ذلك أن ديكارت مثلاً يعبّر عن الروح الفرنسية قبل أن يعبّر عن الإنسانية.

٢٥٠ ـ الفكر والحياة

يكاد أن يكون الفكر صورة للحياة!.

فعندما نشأت الفلسفة في بلاد اليونان كانت المدن اليونانية دويلات صغيرة (الدولة المدنية) كما كان اضطراب الحياة السياسية داخل هذه المدن وسرعة تغير الحكام وانقلاب الحكم السياسي إلى نظام مستبد ونشوب الحروب بين بعضها البعض (بين أثينا واسبرطة) واشتعال الحرب بين بلاد اليونان والفرس طوال ثلاثين عاماً قد جعل من فكرة التغير وعدم الاستقرار مبدأ الواقع والوجود ولقد أوضح هيرقليطس في فلسفته أن التضاد والتنازع بين الموجودات كما يحدث بين الأفراد هو مبدأ الحركة في الوجود.

وحين أعلن برمنيدس أن الوحدة هي مبدأ الوجود. إنما كان يعني أن العقل حين يدرك الوجود إنما يدركه واحداً وكاملاً. فالوجود في ذاته كماً وإلا فماذا نضيف إلى الوجود سوى الوجود؟.

إن الفكر اليوناني ومن بعده الفكر الغربي كان ينظر إلى التغير باعتباره المبدأ الأول للوجود، بينما الوحدة تمثل التعادل بين الأطراف المتنازعة في الوجود.

وتؤكد النظريات العلمية ضرورة التغير والتقدم والتطور، ولكن على الرغم من ذلك تظل صورة الوجود واحدة فالإنسان صورته الإنسانية لا تتغير والحيوان والنبات والشمس والقمر والنجوم والأرض والجبال والأنهار... الخ.

وهكذا يتضح لنا أن هناك مبدأين لتفسير الوجود مبدأ التغير من ناحية ومبدأ الوحدة من ناحية أخرى.

وفي أرض مصر حيث تمتد الحياة من الشمال إلى الجنوب وتقوم الدولة الواحدة يكون مبدأ الوحدة هو الأول والثاني لاحقاً له.

فالوحدة التي تتجلى في الطبيعة وفي الحياة السياسية تتجلى في الفكر أيضاً. ولهذه الأسباب يكون الفكر الشرقي أكثر ميلاً إلى مبدأ الوحدة منه إلى الكثرة والتعدد والتغير.

٢٥١ ـ الروحانية الشرقية[١]

تعتبر النزعة الروحانية من أهم سمات الفكر المصري القديم كما تعتبر الروحانية من أخص خصائص الفكر الشرقي منبع الرسالات والأديان ولقد أشير في كتاب: «الشعب والتاريخ» كيف أثرت الروحانية المصرية على أفلاطون وفلسفته. ولذلك فنحن نعتقد أن هذه الروحانية سوف تظل قوة لا تقهر أمام النظريات المادية على اختلاف أنواعها ودرجاتها.

٢٥٢ ـ فلسفة للحياة

إننا في حاجة اليوم إلى فلسفة جديدة للحياة تشكل حياتنا تشكيلاً جديداً من خلال العلم الحديث. وهذا التشكيل العصري الجديد سوف يتناول كل مظاهر الحياة من خلال المبادىء والقيم الراسخة عبر التاريخ والتي تمتد جذورها في أعماق أرضها.

وعندما تشرق شمس المعرفة وتبتهج الحياة بنور الحكمة، سوف تغمر الحقيقة الوجود ولا يرى الإنسان سواها.

٢٥٣ ـ شخصية مصر

إن الشخصية المصرية يجب أن تتشكل كما تتشكل الشخصية الفردية أي تتشكل

---

(١) انظر كتاب الشعب والتاريخ: دار المعارف ١٩٧٥، وطبعة ثانية ١٩٧٦.

على المستوى الطبيعي والأخلاقي على السواء فلا يكفي أن تكون هناك مؤسسات وعادات وتقاليد ودستور وقانون ولا تكون الأخلاق هي مبدأها. فالشخصية الأخلاقية هي وحدها القادرة على البقاء على مواجهة الأخطار وتحدي الزمان.

تعقيب ومناقشة:

لقد انتهى دعاة الوضعية المنطقية إلى أن الفلسفة وبصفة خاصة الميتافيزيقيا ليست سوى محاولة يائسة لتفسير الواقع الخارجي عن طريق تجاوز هذا الواقع إلى مبادىء يعبّر عنها الفلاسفة بعبارات وصيغ لأنها لا تتضمن أي محتوى يشير إلى الواقع التجريبي كما يقول فتجنشتين أو أنه يمكن بكل بساطة الاستدلال على تناقضها بالرجوع إلى مبدأ إمكان التحقيق التجريبي وأن أي محاولة لدمج الفلسفة بالعلم الطبيعي ستفضي إلى نتائج احتمالية غير يقينية.

والمتفائلون من المعاصرين يرون أن الفلسفة هي نوع من الرياضة العقلية والتدريب الفكري بعكس التصوف والأخلاق لأنها - أي الفلسفة - تستخدم أسلوب المحاجة المنطقية فإنهم لا زالوا يتمسكون بأهمية الدراسة الفلسفية كمدخل للعلم وكأداة لتنظيم كثرة معارفنا العلمية المنفصلة.

ونرى برادلي يعرّف الميتافيزيقيا بأنها محاولة لمعرفة الحقيقة *Reality* في مقابل الظاهر *Appearence* أي أن الفلسفة تبحث المبادىء الأولى أو الحقائق القصوى أو تعمل على فهم الكون بما هو «كل» لا في أجزائه أي أن العلوم تدرس المظهر وليس الحقيقة. وليس هنري برجسون بعيداً عن هذا الاتجاه فالفلسفة عن طريق الحدس هي التي تدرس السيال الحيوي وهو الحقيقة الجوهرية في الوجود أما العلم وأداؤه العقل فإنه يدرس الوجود في تشخصه الجزئي.

وتضع الفلسفة نسقاً شاملاً للحقيقة ينطبق على كل أجزائها دون استثناء. ويعتبر هذا النسق أو المذهب متسقاً أو منتظماً إذا كانت القضايا الداخلة في بنائه يعتمد بعضها على البعض الآخر. وقد يتقدم العلم ويدعونا إلى وضع نسق فلسفي جديد. بل لقد أصبحنا نرى الآن كيف تخضع الظواهر البيولوجية للقوانين الفيزيائية وكيف يخضع القسم الأكبر من العلوم الجزئية للأنساق الرياضية.

وكذلك فإننا سنرى حين التعرض لمباحث العلم كيف أن الفلسفة هي التي تضع

أســس العلم وشروطه ومفاهيمه الأساسية في فترة معينة كما يقول كولنجوود وكارناب. ومن هذه المفاهيم التي وضعها الفلاسفة وقالوا إنها ضرورية لفهم العلم وتطوره فكرة الجوهر والعرض، وقد ظلت فكرة الجوهر ذات تأثير في مجال العلم طوال العصر القديم والوسيط ووجدنا ديكارت يتكلم عن الأفكار الجلية الواضحة وعن الجوهر المادي والجوهر النفسي والجوهر الإلهي. أما باركلي فهو يضع فكرة الأرواح وليبنتز فكرة المونادة واسبنوزا فكرة الجوهر الكلي أو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة.

حقيقة إن العلم يتطور إلا أن الفكر الفلسفي أيضاً يلاحق هذا التطور ويعمل على ابتداع صور عقلية جديدة تكون بداية لكل حلقة من حلقات هذا التطور، وذلك عن طريق الفروض المثمرة التي تسمح بأن يتسع أفق العالم في بحثه العلمي في مجال الطبيعة والمجتمع ولا يعني هذا أننا نستطيع في الحقبة الأخيرة من القرن العشرين أن نضع بناءً تركيبياً جديداً مفسراً للكون ذلك لأن العلم يتقدم بسرعة مذهلة لا سيما بعد أن فتح العصر الذري وعصر الآلية على مصراعيه.

وعلى هذا فإن أهم موضوع للفلسفة هو وضع إطار أو طائفة من المفاهيم التي يمكن بها أن نفسر خبرتنا في سائر المجالات وربما امتد سلطان الفلسفة إلى مراجعة المفاهيم العلمية نفسها وربط شتاتها في سائر العلوم الجزئية ما دامت تتسم بنظرة شمولية لأن الناس يميلون دائماً إلى التعرف على نظام ما يجمع بين الكائنات البشرية والأشياء الأخرى في الكون. ولا شك أن عملية التفلسف من هذه الناحية هي جهد لتقصي الروابط البنائية بين النظريات التقنية أو الأنظمة غير التقنية من الأفكار التي تكون اكتشافاتنا الواقعية بمثابة الأسس لها ومن هذه الناحية تكون الفلسفة وثيقة الصلة بالعلم والدين والأخلاق وقد يتفق هذا الاتجاه مع مبدأ التخير الفهمي *Conceplual liberlarisnism* الذي أشار إليه كارنب والذي مؤداه رفع الحرج عن الإنسان في اختيار ما يشاء من الأنظمة التي تنسجم مع المفاهيم الأولية وهذه المفاهيم التي يضعها الفيلسوف كمصادرات في العلوم وربما أخضع الفيلسوف البراجماتي نظام المفاهيم لمبدأ المحاولة والخطأ البراجماتي.

وعلى أية حال فإن الفلسفة وإن كان لها أن تضع الفروض أو المفاهيم الأولية للعلم. فإنها مع هذا لا ينبغي لها أن تسبق إرهاصاتها اكتشافات العلوم الخاصة ولا التطور في التاريخ وإلا كانت نوعاً من الخيال المفرق. وهذا الحذر هو الذي يتيح لنا إقامة ضرب من الفلسفة العلمية. ولو أن البعض يرون أن قولنا فلسفة علمية ينطوي على تناقض صريح ذلك

لأنهم يفصلون تماماً بين الفلسفة والعلم ولكننا نعني بالفلسفة العلمية تلك الفلسفة التي تضع المفاهيم أو التصورات المبنية على الحصيلة السابقة للعلم، وهذه المفاهيم هي ما يسمى بالفروض المثمرة التي يرفضها دعاة الوضعية المنطقية دون مبرر معقول فلن تكفي الواقعة التجريبية وحدها لإقامة صرح العلم بدون أدواته التي تكون من صميم عمل فيلسوف العلم.

على أننا يجب أن ننبه إلى خطورة إهمال الفلاسفة المعاصرين لدراسة التاريخ، وعليهم أيضاً أن يهتموا بالمشاكل الفلسفية الناتجة من الدراسة العلمية للمجتمع البشري مثل المشاكل المعقدة الخاصة «بالموضوعية» وتطبيق أساليب القياس الكمي على سائر الظاهرات البشرية في مجال نكون نحن فيه الباحثين وموضوع البحث على السواء.

وكذلك يتعين على الفيلسوف المعاصر أن يوجه عناية كبرى إلى فلسفة التاريخ النقدية والمنهج التاريخي ودراسة فلسفة القانون وشكلية الحقوق والسيادة وإخضاع العدالة لدراسة تحليلية فلسفية وهذا بالإضافة إلى الإهتمام بالأبحاث الأخلاقية لتحليل السلوك البشري الأخلاقي. يجب إذاً أن تطور الفلسفة مباحثها فتستمر في مجال السياسة والقانون والأخلاق وسائر العلوم الاجتماعية وأن يكون لها دور إيجابي في وضع فلسفة للتخطيط في هذه المجالات.

وأهم من هذا أن تحاول الفلسفة تتبع وحل الصعوبات المنطقية التي تنشأ بين أفكارنا اليومية وبين التفكير التقني. وعلى العموم فإن جهد الفلسفة في هذه النواحي سيكون شأنه اتساع أفق تفكيرنا وإحاطته بالمشكلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية في عمومها وفي ترابطها وليس حدود جزئياتها الضيقة التي تكتفي العلوم الإنسانية بدراستها على هذا النحو.

٢٥٤ ـ الفلسفة ودورها في التفكير العلمي

ما المركز الذي تحتله الفلسفة في التفكير العلمي؟.

يقول مؤرّخو العلم إن القاعدة القائلة بأنه إذا حضرت العلة حضر المعلوم تعتبر أساساً للاستدلال العلمي إذ أنه يمكن بواسطتها تبرر التوصل إلى نتائج صحيحة من شواهد محدودة ولهذا يقول مارجينو: «إن مبدأ العلية هو في الحقيقة أحد الشروط الميتافيزيقية الضرورية لقيام النظرية الطبيعية» وهذه الفكرة تعتبر في واقع الأمر مصادرة أو

فكرة تكاد تكون عزيزية ويعطينا برتزاندرس[1] مبدأ آخر يقوم عليه المنهج العلمي وهو «أن القوانين البسيطة التي تنطبق على الوقائع التي تم الكشف عنها تنطبق كذلك على وقائع أخرى تكتشف فيما بعد» وهذه مصادر أساسية في المنهج العلمي تسمح بتطبيق القانون العلمي على وقائع جديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه. والحقيقة أن هذا المبدأ إنما يستند إلى إيماننا بأن الطبيعة بسيطة وأنها منطقية أي معقولة. فيصبح فهمنا لطبيعة العلم هو نفس فهمنا للطبيعة نفسها وما دامت الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولا تحد عنها وأنها ـ أي الطبيعة ـ لا تلجأ إلى استخدام أشياء كثيرة لتحقيق أمر من أمورها إذا استطاعت تحقيقه بواسطة أشياء قليلة.

وهذا يعني أن المناهج العلمية في حاجة إلى مصادرات فلسفية قبلية مثل الإيمان بمبدأ العلة وبساطة الطبيعة ومعقوليتها وقانون أجل جهد.

ولقد نشأت هذه المصادرات الفلسفية من التأمل في طبيعة التفكير العلمي أي في عملية وضع النظريات العلمية وقد أدى ذلك إلى صعوبات كثيرة منها:

أولاً ـ صعوبات تتعلق بطبيعة المفاهيم أو العناصر التفسيرية كالقول بالذرات والقوى والطاقة الجنسية (الليبدو) والجينات (المورونات) وتستخدم النظريات العلمية هذه المفاهيم العامة التفسيرية وتعتبرها كمصادر صالحة لتفسير الظواهر التجريبية. ولكن العلماء يقعون في جدل طويل حول هذه المفاهيم مما يدل على طبيعتها الفلسفية: فمثلاً نجد دالتون يضع نظرية ذرية لتفسير بعض القوانين الخاصة باتحاد العناصر الكيماوية مثل القانون القائل بأن العناصر الكيماوية لا تتحدد مع بعضها إلا بنسب معينة وثابتة ولكننا نجد عالماً آخر معاصراً له وهو سير همفري ديفي يعترض عليه ويرفض افتراض وجود الذرات لأنه اعتقد أننا نملك الأدلة على تكافؤ العناصر فقط وليس على وجود الذرات.

ولكن الفرضية الذرية قد تعززت بعد ذلك نتيجة لأبحاث ماكسويل وبوليتزمان. وأصبح وجود الذرات ذا طابع تجريبي ومع هذا فإنه على الرغم من قبول أغلب العلماء بهذا المبدأ إلا أنه ظل موضع معارضة البعض الآخر ومنهم العالم الكيماوي ولهالم استولد فقد ذهب إلى أن النظرية المحركية الذرية هي مجرد فرض لم يقم عليه برهان وتابعه في هذا الرأي أرنست ماخ قائلاً[2]: «وإنه لا يمكن إدراك الذرات بالحواس فهي أشياء من

(١) *B.Russell. The Analysis of Matter 1954 PP233 237.*

(٢) *BMACH Science of Mechanics 1942 P.500.*

وضع الفكر شأنها شأن الجواهر كلها وهي نموذج رياضي لتسهيل تمثيل الحقائق تمثيلاً عقلياً.

ولكن التقدم الذي أحرزه علم الطبيعة الذرية على يد اينشتين وولسن *Wilson* وميليكان دفع باستولد إلى العدول عن معارضته للتفسير الذري فذكر في مقدمة كتابه *Allgemine chemic* عام ١٩٠٩ أنه مقتنع بأن هناك من الأدلة التجريبية ما يبرهن على أن المادة تتكون من الذرات بل وإن أكثر العلماء تحفظاً كانوا على حق في الاعتقاد بوجود براهين تجريبية على صدق النظرية الذرية للمادة. ولكن ماخ لم يرجع عن رأيه في معارضة مبدأ التفسير الذري فقد قال قبل وفاته بعام واحد أي عام ١٩١٥ «إنه ليس بوسعه أن يسلم بوجود الذرات ولا أشباه هذه الأفكار الأخرى» ولأرنست ماخ أيضاً موقف مماثل في مسألة إنكسار الضوء إذ يقول «لا وجود لقانون الانكسار في الطبيعة إنما هناك حالات فردية من الانكسار فحسب».

وممن أصروا على رفض الفرضية الذرية وليم ويول *Whewell* في كمبردج وزعم أنها مسألة فلسفية بحتة وكذلك الفيزيائي الأمريكي برجمان *Bridgman* فقال: إن الذرة ليست في حقيقة الأمر سوى مركب وإن وجودها مسألة استنتاج بحت.

وإذن فثمة طائفة من المفاهيم الأساسية القبلية يسلم بها العلماء كمبادىء للتفسير. ومن ثم فهي فروض تفسيرية مثمرة مثل فرض انقسام المادة إلى ذرات فقد كان ديقريطس الفيلسوف اليوناني أول من أشار إليه كمبدأ فلسفي بحت بقطع النظر عن إمكان تحققه تجريبياً. ولكن التفسير الذري للمادة أصبح حقيقة تجريبية ولا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين بعد مجادلات طويلة بين العلماء وكذلك مقولة التطور فقد بدأت كفرض فلسفي ثم لم تلبث أن أخذت طريقها إلى مجال التجربة والاختبار العلمي.

ثانياً: فإذا انتقلنا إلى النوع الثاني من الصعوبات التي تواجهنا عند التأمل في وضع النظريات العلمية فإننا نجد صعوبات ناشئة عن تحديد المكانة المنطقية للقوانين التي تؤلف أساس كل نظرية.

وترجع هذه الصعوبات إلى عدم إطمئناننا إلى الفرض التفسيري أو المصادرة أو الفكرة القبلية التي سلمنا بها قبل المضي في طريق التجربة وشككنا في ارتباطها بالنتائج التي توصلنا إليها في مجال الكشف العلمي بل إن شكّنا ينصب على القوانين العلمية نفسها من حيث إمكان انطباقها على المستقبل أي على وقائع جديدة وقد سبق لنا أن أشرنا

إلى أن هذا الإمكان إنما يتطلب التسليم مسبقاً بوجود نظام في الطبيعة يتطابق مع منطقية القانون العلمي ولهذا فإن ماخ مثلاً ينكر وجود قانون للانكسار في الطبيعة ويتكلم عن حالات الانكسار الفردية كل على حدة ويقول أيضاً ماكس بلانك[1] صاحب نظرية الكم: «لا يجوز أن نسلّم بوجود القوانين الفيزيائية كائنة ما كانت أو أنها إذا وجدت الآن استمرت كذلك على نحو مماثل لما كانت عليه في الماضي».

ولا شك أن الفلسفة هي التي تغذي هذا الشك وليس موقف هيوم ببعيد عن هذا المجال فقد أنكر وجود عليه أو معقولية أو ضرورة في الطبيعة ومن ثم فهو يشك في وجود قوانين مفسرة للطبيعة وعلى هذا الأساس فإن التفكير في طبيعة القانون العلمي ومدى انطباقه على الواقع إنما يؤدي إلى الدخول في مجال الفلسفة والالتجاء إلى أساليبها وتفسيرها الغير قائم على إمكان التحقيق التجريبي.

ثالثاً: وهذا يقودنا إلى نوع ثالث من الصعوبات المتعلقة بالمنهج العلمي وهي تتعلق بطبيعة النظريات العلمية أن تعمق فهمنا للطبيعة بما تقيمه من روابط وعلاقات بين أعداد من الوقائع التجريبية فإنها بهذا إنما تعمل على تعزيز هذه الوقائع وإظهارها في صورة حقيقة متسقة وهنا تنشأ صعوبة رئيسية وهي: كيف أمكن لهذه الروابط النظرية كالقوى الديناميكية تعزيز الظواهر التي تستند إلى أساس أقوى من ذلك وهو الملاحظة والتجربة ثم انه كيف تزيد النظريات من ربط الأشياء بعضها بالبعض الآخر مع استمرار الكشف عن وقائع أخرى كثيرة جديدة لا تتضمن في ذاتها بالتجربة أي أساس للربط ذلك الأساس الذي كان مفقوداً أيضاً في الوقائع الأولية التي تنطبق عليها النظرية.

لقد سبق للفيلسوف باركلي[2] أن اعتبر أن ما يقال عن القوى الكائنة في الأجسام سواء أكانت جاذبة أم طاردة ليس سوى مجرد فروض رياضية. وبالتالي لا توجد متحققة في الطبيعة أي أنها ليست ذات وجود حقيقي ومع هذا فإنه لا يمكن تفسير الظواهر الطبيعية بدون التسليم بوجود فاعلية العامل غير مادي يربط بين الأشياء ويحركها ويرتبها حسب قواعد ملائمة. ولم يكن مبدأ الجاذبية عند نيوتون سوى فرض تفسيري كبير من هذا النوع لا نعرفه إلا بآثاره إذ ليست العلل الفاعلية أو الغائية موضع بحث تجريبي.

---

(١) *Max Planck: The Universe in the light of Modern physics 1931,P.63.*

(٢): *G.Berkeles Works ed, Fraser Vol. 3 Siris Sed 234.*

ونستنتج من كل ما سبق أن الصعوبات التي يواجهها المنهج العلمي إنما تنشأ من التأمل الفلسفي في مناهج العلم المنطقية.

ومع أننا نأمل أن تنطبق القوانين والنظريات العلمية على ظواهر العالم المحسوس كلها ما ظهر لنا منها في الماضي وما يظهر في المستقبل إلا أننا نحذر من التسليم بهذا ذلك لأن المضمون التجريبي الكامل للقوانين إنما يتكشف لنا شيئاً فشيئاً وليس دفعة واحدة ومن ثم فإنه لا يمكن لنا أن نتحدث عن صحة هذه القوانين بنفس التأكيد الذي نتحدث به على صحة واقعة بعينها بعد اختبارها.

وامر آخر وهو أن عدداً كبيراً من المبادىء العلمية هي في واقع الأمر مصادرات اقرب إلى أن تكون قواعد منهجية اتفق على استخدامها في وصف الطبيعة مثل قوانين نيوتون في الحركة ومبدأ حفظ الطاقة ومبدأ النسبية... الخ، ومن ثم كما يقول أدنجتون[1].

فإن هذه القوانين لا تمدنا بمعرفة بعدية *aposteriori* قبلية *apriori* مستمدة من دراسة منهج الملاحظة نفسه دراسة ابستمولوجية فينبغي أن نلاحظ إذاً كما قال أرنست ماخ: إن هذه القوانين لا تقوم في الطبيعة بل هي أشياء من صنع الفكر.

فليس هناك تبرير للقول بأننا نكتشف عن نظام الطبيعة إذا لم نكن نعرف مقدماً أن ثمة مبادىء نعرف بواسطتها أن للطبيعة نظاماً كلياً منطقياً مترابطاً.

وعلى هذا يصبح البحث في مسلمة نظام الطبيعة الكلي بحثاً فلسفياً خالصاً لا مناص للعالم المنهجي من الخوض فيه حتى يستطيع الاستمرار في أبحاثه. وهذا المبدأ التنظيمي للطبيعة هو الذي أشار إليه باركلي وذكرناه فيما سبق على أن ثمة قواعد منهجية فلسفية أخرى كان لها أكبر الأثر في تقدم نفسه في العصر الحديث كتلك التي نجدها عند جاليليو ونيوتون وديكارت وفرنسيس بيكون وكانت ودفيد هيوم وجون ستيوارت ميل ومبرسون وبوانكاريه وكلود برنارد واوجست كونت الخ، فمثلاً تمسك باركلي بوجود هدف او غاية في أي تفسير علمي وقال ليبنتز بأن الحقيقة من شأنها أن تظهر أكثر الفروض بساطة وأعظم الظواهر ثراء اي أن كل شيء في الطبيعة إنما يقوم فيما يبدو على اعتبارات واعظم ما يمكن وأقل ما يمكن، وهذا هو منطوق مبدأ الحد الأدنى عند ليبتز وينطوي هذا المبدأ

(١) *A. Eddings the piniloso ply of physical science 1959 P.24.*

على التأكيد بأن في الطبيعة مقادير معينة ولم نعرف مبدئياً إلا تعريفاً غامضاً، تتناقص دائماً حتى تبلغ حدها الأدنى ومعنى هذا أن ثمة مفهوماً مشتركاً يعبر عن الحد الأدنى لنظام سير الطبيعة بقطع النظر عن المفارقات والظواهر النادرة التردد وقد أصبح لقانون الحد الأدنى هذا قوة تفسيرية ولم يقدح في قيمته الفلسفية ما اكتشفت أخيراً من أن مبادىء العقل هذه ليست سوى تعبيرات رياضية عن وقائع يمكن أن تتحول بالمعادلات الرياضية إلى وصف العلية الآلية الاعتيادية، وأنها ليست مبادىء الحد الأدنى دائماً بل قد تتضمن حداً أعلى وقد وصف «فتنجشتين» الموقف بقوله: «ساورت الناس في الحقيقة فكرة أنه لا بد من وجود قانون الفعل الأدنى *Law of least Acioe* قبل أن يعرفوا صيغته تماماً، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول: لقد كانت لديهم معرفة قبلية على الأقل بإمكان وجود قانون ذي صيغة معينة.

ومن هنا نخلص إلى القول بأن أمثال هذه المصادرات أو الأفكار القبلية ضرورية كفروض تفسيرية في مجاري العلم. وإن العلم المنهجي لا بد أن يسلم بها من حيث انها قواعد أو قوانين أساسية تصلح كمقدمات لمسيرة الكشف التجريبي ولا شك أن الفلسفة هي التي تهتم بمناقشة هذه الفروض أو القواعد مناقشة منطقية وبيان مدى اختلافها أو انطباقها على ما يسمى بمفهوم الطبيعة أو نظامها. وإلا أصبح عالم الظواهر الطبيعية مفتقراً إلى الارتباط أو إلى نظام مترابط يسمح بالتقدم في مجال الكشف العلمي ذلك لأن إيماننا بوجود هذا الترابط هو الذي يبرر إمكان انطباق القواعد والقوانين القبلية على وقائع التجربة في المستقبل الأمر الذي تنكره الوضعية المنطقية في هذا المجال.

٢٥٥ ـ أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة

بعد هذه المناقشة المستفيضة لحدود المعرفة العلمية وشروطها على ضوء ما قدمناه من تحديد للمعرفة الفلسفية يتعين علينا أن نستعرض أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة من حيث إنه قد ثبت لدينا أنهما يختلفان منهجاً وموضوعاً، ونوجز هذا الاختلاف فيما يلي:

أولاً: غاية العلم وصف الحقائق والكشف عن قوانين الظواهر أما الفلسفة فإنها تحاول تفسير ما تصل إليه العلوم من نتائج عن هذه الحقائق ولهذا فإن الفلسفة يجب أن تعتمد على آخر ما توصل إليه العلم من نتائج في عصرها. والعقل الفلسفي يؤلف بين النظريات العلمية للوصول إلى نظرية عامة يفسر بها طبيعة الكون، فلا يسأل عن صحة القضايا العلمية أو صحة مفاهيم العلوم من الناحية الواقعية إنما يكتفي باختبار صحة

المبادىء العامة التي تفرضها العلوم دون أن تبرهن على صحتها، فينظر في المفاهيم العامة كمفهوم والزمان والمكان والمادة ثم ينظر أيضاً في مناهج العلوم وصور التفكير العلمي والفلسفة على هذا النحو تعد نوعاً من المنطق السامي الذي يختبر كمال الوصف العلمي للظواهر ويتحرى عدم تناقضه.

ثانياً: وإذا كان كل علم يحدد ميدان بحثه الخاص. فإن الفلسفة هي التي تعين أسلوب البحث ومنهجه في كل علم على حدة وذلك فيما يعرف بمناهج البحث الخاصة. فثمة منهج خاص للعلوم الطبيعية ومنهج للعلوم الرياضية ثم منهج آخر للعلوم الإنسانية.

ثالثاً: تختلف الفلسفة عن العلوم في أنها تشتمل على مواقف خاصة، أي وجهات نظر شخصية لا تحمل التحقيق العلمي الذي تجريه على المشاكل العلمية ونصل بصددها إلى حلول يقينية حاسمة، وهذا يعني أنه لا يمكننا التوصل إلى إجابات قاطعة بصدد أي مشكلة فلسفية. والواقع أنه كلما صلحت طائفة من المسائل للبحث أو للتحقيق العلمي وتكونت حولها معرفة محددة استقلت عن الفلسفة وأصبحت علماً منفصلاً، ولذا بقيت الفلسفة ميدان بحث المشاكل التي يصعب حلها حلاً مرضياً مقنعاً، وبينما يلتزم العلم حدود العقل البشرى نجد الفلسفة تخوض في مشاكل أوسع نطاقاً من قدرة هذا العقل وبذلك تعجز عن أن تقدم لنا حلولاً من النوع العلمي.

رابعاً: العلم ينتقل من الموضوع إلى الموضوع دون تدخل الذات. أما في ميدان الفلسفة فنحن نتجه إلى العالم الخارجي من خلال الذات فالخلوة إلى الذات أي التأمل شرط التفلسف.

خامساً: وثمة طائفة من الفروق أشرنا إليها أثناء استعراضنا لخصائص الطريقة العلمية وأهمها:

(أ) إن العلم يبحث عن العلل القريبة للظواهر بينما تبحث الفلسفة عن عللها البعيدة.

(ب) إن الفلسفة هي علم الوجود الكلي بينما تقتطع العلوم أجزاء من هذا الكل لتكون موضوعاً لدراستها فتكشف فيها عن قوانين سير الظواهر.

(حـ) إن التزام الموضوعية في العلم - وهو شرط أساسي لضمان صحة البحث العلمي - إنما يتحقق عن طريق استخدام العالم للأجهزة العلمية في ميدان بحثه وفي ذلك

ضمان لحياد القائم بالتجربة أما تحري الموضوعية في الفلسفة فمعناه توفر الفيلسوف على دراسة الكون ككل أي دراسة العالم أو ما يسمى بالزمان ـ المكاني ومحاولة استبعاد العوامل الذاتية كالمشاعر والانفعالات من مجاري البحث والخضوع لمطالب المنطق العقلي والتزام منهج البرهان في أي محاولة للصياغة المذهبية ولو أننا لا يمكن أن نرقى في ميدان البحث الفلسفي إلى مستوى الموضوعية أو الحياد الذي نقابله في ميدان البحث العلمي.

(د) العلم التجريبي يقوم أصلاً على دراسة الظواهر دراسة كمية أي إخضاعها للمقاييس الكمية مغفلاً بذلك الخاصية الكيفية للظواهر كما يقول برجسون فيقيس مثلاً المظاهر الفيزيقية للحالات النفسية ويقيس أيضاً طول الموجات الصوتية والضوئية وأبعاد الأجسام فالعلم إذاً يحوّل الكيفيات إلى كميات أما الفلسفة فإنها تحتفظ بالخاصية الكيفية للظواهر وتحاول وصفها.

(هـ) وأخيراً فإنه بينما يصف العلم الظواهر بطريقة تقريرية ـ أي كما هي قائمة في الوجود المعيارية كعلم الأخلاق وعلم الجمال ـ تبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي أو العمل الفني.

هذه هي أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة وقد تحدد من خلالها مجال الدراسات الفلسفية وموضع مشكلاتها بالنسبة لما تبحث فيه العلوم التجريبية ويتعين علينا بعد هذا أن يفرض للتنظيمات التي تسمح بعرض المشكلات بطريقة تسمح بدراستها منهجياً أي أن نشير إلى محاولات تصنيف العلوم الفلسفية خلال التطور التاريخي للفكر الفلسفي.

٢٥٦ ـ الفكر السني

التعريف بأهل السُّنّة:

تثبت كتب الفرق أن أهل السُّنّة والجماعة هم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم كما تقسمهم هذه الكتب إلى ثمانية أصناف[1] هي كما يلي حسب ما يعتقدون:

١ ـ صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوّة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والإمامة والزعامة. وقد كان منهجهم في هذا منهج الصفاتية من

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٣١٣ ـ ٣١٨. تحقيق الأستاذ محمد محي الدين، مكتبة صبيح بالقاهرة، دون تاريخ.

المتكلمين الذين تبرّأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة.

٢ ـ ثمة الفقه من فريقي الرأي والحديث وهم الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفته الأزلية وتبرّأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التي هي دون الشرك.

وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة كما أقروا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرّأوا من أهل الأهواء الضالة ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسُّنّة ومن إجماع الصحابة وجواز المسح على الخفَّين ووقوع الطلاق الثلاث وتحريم زواج المتعة ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية.

من انصار هذا الصنف: أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وأبي وابن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية ولم يخلطوا فقههم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة.

٣ ـ قوم أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وميّزوا بين الصحيح والسقيم منها وعرفوا أسباب الجرح والتعديل ولم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة.

٤ ـ قوم أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا على سمت أئمة اللغة مثل: الخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء وسيبويه والفراء والأخفش والأصمعي والمازني وأبي عبيد وسائر أئمة النحو من الكوفيين والبصريين من الذين لم يشب علمهم شائبة من ضلال القدرية أو الرافضة أو الخوارج، فمن مال منهم إلى أهل الأهواء الضالة لم يكن من أهل السُّنّة ولا كان قوله حجّة في اللغة ولا في النحو.

٥ ـ قوم أحاطوا علماً بوجوه القراءات للقرآن وبوجوه تفسير آيات القرآن وتأويلها وفق مذاهب أهل السُّنّة دون تأويلات أهل الأهواء الضالّة.

٦ ـ الزهاد الصوفية الذين أبصروا فأقصروا واختبروا فاعتبروا ورضوا بالمقدور وقنعوا بالميسور وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر ومحاسب

على مثاقيل البزر فأعدوا خير الإعداد ليوم المعاد ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى والتوكّل عليه والإعراض عن الاعتراض عليه ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾.

٧ ـ قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة يجاهدون أعداء المسلمين ويحمون حمى المسلمين ويدفعون عن حريمهم وديارهم ويظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السُّنّة والجماعة وهم الذين قال الله فيهم: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾.

٨ ـ عامة أهل البلدان التي غلب فيها شعار أهل السُّنّة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالّة. وهذا الصنف من العامة قد اعتقدوا تصويب علماء السُّنّة والجماعة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد وقلّدوهم في فروع الحلال والحرام. ولم يعتقدوا شيئاً من بدع أهل الأهواء الضالّة وقد سمّوا لدى الصوفية: «حشو الجنة».

ويمكن القول: إن أهل السُّنّة والجماعة منهم فقهاء وقراء ومحدثون ومتكلمون وكلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفي أبواب النبوّة والإمامة والآخرة وفي سائر أصول الدين. وفي إباحة ما أباحه القرآن الكريم وتحريم ما حرّمه مع قبول ما صح من سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبما اختلفوا في الحلال والحرام من فروع الأحكام لكن دون تضليل ولا تفسيق كما تفعل الفرق الأخرى.

٢٥٧ ـ تحديد أمة الإسلام

هناك خلاف في تحديد الذين يدخلون بالاسم العام في ملّة الإسلام فيرى أبو القاسم الكعبي المعتزلي المتوفى عام ٣١٩ هـ أن «أمة الإسلام» تقع على كل مقر بنبوّة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأن كل ما جاء به حق كائناً قوله بعد ذلك ما كان.

ويذهب الكرامية مجسمة خراسان إلى أن «أمة الإسلام» جامعة لكل من أقرّ بشهادتي الإسلام لفظاً وقالوا كل من قال «لا إله إلا الله محمد رسول الله» فهو مؤمن حقاً ويعتبر من أهل ملّة الإسلام سواء كان مخلصاً فيه أو منافقاً مضمراً للكفر فيه والزندقة ويزعم الكرامية أيضاً أن المنافقين في عهد النبي ـ عليه السلام ـ كانوا مؤمنين حقاً وأن إيمانهم كإيمان جبريل وميكائيل والأنبياء والملائكة مع اعتقادهم النفاق وإظهار الشهادتين[1].

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٢ وما بعدها.

وينتقض رأي الكعبي ورأي الكرامية بقول العيسوية من يهود أصبهان فهم يقرّون بنبوّة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبأن كل ما جاء به حق ولكنهم زعموا انه بعث إلى العرب لا إلى بني إسرائيل وهم من أجل هذا غير معدودين في فرق الإسلام.

كما ينتقض الرأيان أيضاً بما ذهب إليه قوم من موشكانية اليهود من ان محمداً رسول الله إلى العرب وإلى سائر الناس ما خلا اليهود وأن القرآن حق وأن كل ما جاء به من الأذان والإقامة والصلوات الخمس وصيام رمضان وحج الكعبة كل ذلك حق مشروع للمسلمين دون اليهود. وربما فعل ذلك بعض الموشكانية كما أمروا بشهادتي ان لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأقرّوا بأن دينه حق ومع هذا فليس الموشكانية من أمة الإسلام لاعتقادهم بأن شريعة الإسلام لا تلزمهم.

ويرى قوم آخرون تحديد «أمة الإسلام» بكل من يرى وجوب الصلاة إلى جهة الكعبة المنصوبة بمكة وقد ارتضى هذا بعض فقهاء الحجاز ولكن انكره أصحاب الرأي وقد صحح أبو حنيفة إيمان من أقر بوجوب الصلاة إلى الكعبة.

والمختار لدى أهل السُّنّة أن «أمة الإسلام» تجمع كل من أقرّ بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه وبنوّة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ورسالته إلى الكافة وبتأبيد شريعته وبأن كل ما جاء به حق وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة وأن الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها.

ويكون سنيّاً موحّداً كل من أقرّ بذلك دون أن يشوبه ببدعة تؤدي إلى الكفر. فإن ضم إلى هذا بدعة شنعاء ينظر، فإن كان على بدعة الباطنية أو البيانية أو المغيرية أو الخطابية الذين يعتقدون إلهية الأئمة أو إلهية بعض الأئمة أو كان على مذاهب الحلول أو مذاهب التناسخ أو على مذهب الميمونية من الخوارج الذين أباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين، أو على مذهب اليزيدية من الإباضية الذين يرون أن شريعة الإسلام تنسخ في آخر الزمان، أو أباح ما قد نص القرآن على تحريمه أو حرم ما أباحه القرآن نصّاً لا يحتمل التأويل فكل أولئك ليسوا من أمة الإسلام ولا كرامة لهم.

أما إن كانت بدعة من جنس بدعة المعتزلة أو الخوارج أو الروافض الإمامية أو الزيدية أو من بدع النجارية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة فهو على هذا من أمة الإسلام في بعض الأحكام.

ويترتب على هذا جواز دفنه في مقابر المسلمين وعدم منعه حظه من الفيء والغنيمة

إن قام بدوره في الجهاد مع المسلمين وعدم منعه من الصلاة في المساجد كما لا يحل للسنّي أن يتزوج امرأة من هذا الفريق إذا كانت تؤمن بمعتقداتهم وتعمل بها.

ويستشهد أهل السُّنّة هنا بقول الإمام علي للخوارج «علينا ثلاثة لا نبدأكم بقتال ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا».

٢٥٨ ـ أسس اختلاف الفرق الاسلامية

في عهد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان أهل الإسلام متفقين على أصول الشريعة وفروعها ما عدا المنافقين لكنهم بدأوا يختلفون يوم وفاة الرسول ـ عليه السلام ـ حيث رأى بعضهم أنه لم يمت وإنما أراد الله تعالى رفعه إليه كما رفع عيسى ابن مريم ـ عليه السلام ـ إليه وقد تمكّن أبو بكر الصدّيق ـ رضي الله عنه ـ من إزالة هذا الخلاف حين تلا عليهم قول الله تعالى لنبيّه: ﴿إنّك ميت وإنهم ميّتون﴾. كما قال أبو بكر لهم: من كان يعبد محمداً فإن محمَّداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حيٌّ لا يموت.

وحدث خلاف بعد هذا في مكان دفنه ـ عليه السلام ـ فرأى أهل مكة ردّه إلى بلده مكة حيث إنها مولده ومبعثه وقبلته وموضع نسله وبها قبر جدّه إسماعيل ـ عليه السلام ـ ورأى أهل المدينة دفنه بالمدينة حيث إنها دار هجرته ودار أنصاره ونبع رأي ثالث يقول بنقله ـ عليه السلام ـ إلى أرض القدس ليدفن ببيت المقدس عند قبر جدّه إبراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ وقد استطاع أبو بكر أن يحسم الخلاف بما رواه من حديث عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ يقول «الأنبياء يدفنون حيث يقبضون» ولهذا تمّ دفنه في حجرته بالمدينة[1].

وتطرّق الخلاف بعد هذا إلى موضع «الإمامة» ونادى الأنصار ببيعة سعد بن عبادة الخزرجي وردت قريش بأن الإمامة لا تكون إلا في قريش وأذعن الأنصار لذلك لا سيما حين سمعوا حديث الرسول ـ عليه السلام ـ «الأئمة من قريش» وقد استمر هذا الخلاف عبر القرون حيث ذهب الخوارج إلى جواز الإمامة في غير قريش.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٥ تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد. ط ١، ١٩٧٧، مكتبة الانجلو المصرية.

وتوالت الخلافات بعد هذا بين المسلمين في شأن ارض فدك وهي قطعة أرض تركها النبي ولم يوافق ابو بكر على أن ترثها فاطمة بنت الرسول لأن الأنبياء لا يورثون فما تركوه صدقة كذلك ترك المسلمون الخلاف على قتال مانعي وجوب الزكاة وأخذوا بحكم أبي بكر الصديق في وجوب قتالهم.

واشتغل المسلمون بعد هذا بقتال طليحة بن خويلد الأسدي وكان صحابياً فارتـدّ وتنبّأ. لكن المسلمين هزموه حتى لجأ إلى الشام ثم رجع في أيام عمر إلى الإسلام وشهد مع سعد بن أبي وقّاص حرب القادسية وشهد بعد ذلك حرب نهاوند وقتل بها شهيداً عام ٢١ هـ.

وكان لا بد للمسلمين بعد ذلك من مواجهة حركات الانشقاق الأخرى لدى كل من مسيلمة الكذّاب باليمامة وسجاح بنت الحارث والأسود العنسي وهؤلاء ادّعوا النبوّة فتمكن المسلمون من قتالهم وهزيمتهم.

هذا بالإضافة إلى مواجهة المسلمين لقوم مرتدين فقاتلوهم حتى ردّوهم إلى المنهج القويم ثم قاتلوا الروم والعجم وتوالت الفتوح وكتب لهم النصر على مخالفيهم وكان هذا مظهراً من مظاهر الاتحاد بين أمة الإسلام يتجلى في مجابهتهم لمخالفيهم في الداخل وفي الخارج.

كذلك كان من مظاهر اتحاد المسلمين آنذاك اتفاقهم على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد. وفي سائر أصول الدين وهم في هذا ينهجون منهج القرآن الكريم ويحتذون حذو السُّنّة الصحيحة في كل أمورهم صغيرها وجليلها.

ولربما حدث اختلاف بين المسلمين لكنه في ذلك الوقت لم يكن يتجاوز فروع الفقه كميراث الجد مع الاخوة والأخوات من الأب والأم أو الأب أو بين الأب مع البنت أو بنت الابن ومثل جر الولاء ومسألة الحرام وما أشبه هذا وكل اختلاف في هذه الأمور لم يورثهم تضليلاً ولا تفسيقاً في أيام ابي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان.

وقد دبّ بين المسلمين الخلاف في أمر عثمان ـ رضي الله عنه ـ لأمور نقموها منه ومن هنا وجد بعضهم المبرر فاجترأوا عليه وقتلوه ظلماً وحدث اختلاف في تحديد قاتليه لم يحسم الحسم الكافي في التاريخ.

وحدث اختلاف بعد هذا فيما كان من شأن علي وأصحاب الجمل ومعاوية وأهل

صفّين وفيما حدث من حكم الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص وما زال لهذه القضايا آثارها الواضحة في وجود خلاف بين صفوف المسلمين.

ويتوالى بعد هذا في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة وتمثل هذا في آراء كل من معبد الجهني المتوفى عام ٨٠ هـ وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم. ولم يقف الصحابة الموجودون حينذاك مكتوفي الأيدي من بدع هؤلاء بل تبرّأ منهم: عبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبو هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى وعقبة بن عامر الجهني وزادوا على التبرّؤ بأن أوصوا أخلافهم بعدم التسليم على القدرية والامتناع عن الصلاة على جنائزهم وعدم عيادة مرضاهم.

وفي أيام الحسن البصري وقع خلاف بينه وبين واصل بن عطاء الغزالي في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين وانضم إلى واصل عمرو بن عبيد بن باب وأخذ ببدعته واتخذ الحسن موقفاً منهما بأن طردهما من مجلسه العلمي وقد اتخذا هما أيضاً موقفاً بأن اعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة وأطلق عليهما وعلى أتباعهما «معتزلة» إذ أنهم اعتزلوا قول الأمة وذهبوا إلى أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر.

وفي هذه الأحوال يتفجّر مذهب الروافض وقد أظهرت السبئية منهم بدعتهم في زمان علي ـ رضي الله عنه ـ وقال بعضهم لعلي: أنت الإله فأحرق علي قوماً منهم ونفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن ويرى أهل السُّنّة أن هذا الفريق ليس معدوداً من فرق الإسلام إذ أنهم سمّوا علياً إلهاً.

بعد زمان علي افترقت الروافض إلى أربعة أصناف: زيدية وإمامية وكيسانية وغلاة، وانشقّت كل فرقة من هؤلاء إلى فرق وشراذم وكل فرقة منها تكفر سائرها. وعليه فإن جميع فرق الغلاة من هؤلاء خارجون عن فرق الإسلام ويستثنى من هؤلاء فرق الزيدية والإمامية فهم معدودون في فرق الأمة.

ويتوالى انبثاق الفرق فتظهر النجارية بالري وتنقسم شيعاً يكفر بعضها بعضاً. كما انبثقت البكرية والضرارية والجهمية مقارنة لظهور بدعة واصل بن عطاء ثم ظهرت الكرامية المجسّمة بخراسان والباطنة وهي ليست من فرق الإسلام.

وانشعبت الزيدية من الرافضة إلى ثلاث فرق كبرى هي «الجارودية والسليمانية

والبترية، وكلها يجمعها الاعتقاد في إمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في أيام خروج زيد زمن هشام بن عبد الملك المتوفى عام ١٢٥ هـ.

وكذلك انقسمت الكيسانية من الروافض إلى فرقتين أساسيتين: فرقة تزعم أن محمداً بن الحنفية حي لم يمت وهم على انتظاره كما يزعمون أنه المهدي المنتظر، وفرقة تقرّ بإمامته في وقته وبموته وينقلون الإمامة بعد موته إلى غيره لكنهم يختلفون بعد هذا في المنقول إليه.

وتفرّعت الإمامية إلى خمس عشرة فرقة وهي: المحمدية والباقرية والناووسية والشميطية والعمارية والإسماعيلية والمباركية والموسوية والقطعية والاثنا عشرية والهشامية والزرارية واليونسية والشيطانية والكاملية. وهذه الأخيرة أفحش تلك الفرق قولاً في علي وفي سائر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ.

وبهذا صارت الروافض عشرين فرقة: ثلاث للزيدية واثنتان للكيسانية وخمس عشرة للإمامية. وللروافض غلاة قالوا بإلهية الأئمة وأباحوا محرمات الشريعة وأسقطوا وجوب فرائض الشريعة وهؤلاء الغلاة هم: البيانية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والحيلولية ومن جرى على منهجهم وهؤلاء ليسوا معدودين من فرق الإسلام حقيقة وإن كانوا منتسبين إليه ظاهراً.

ووسط هذه العواصف برز الخوارج إلى المسرح واختلفوا وانقسموا كما هي العادة فصاروا عشرين فرقة هي: المحكمة الأولى والأزارقة والنجدات والصفرية والمجاردة ثم تشعبت العجاردة إلى: الخازمية والشعبية والمعلومية والمجهولية والمعبدية والرشيدية والمكرمية والحمزية والمليونية من العجاردة ليست من فرق الإسلام لأنها ذهبت مذهب المجوس في إباحة نكاح بنات البنات وبنات البنين.

وانقسمت الإباضية من الخوارج إلى حفصية وحارثية ويزيدية وأصحاب طاعة لا يراد الله بها واليزيدية منهم ليست من فرق الإسلام لما ذهبت إليه من القول بأن شريعة الإسلام تنسخ في آخر الزمان نبي يبعث من العجم.

وقد انقسمت المعتزلة أيضاً إلى عشرين فرقة وكل فرقة منها تكفر سائرها وهي: الواصلية والعمروية والهذلية والنظامية والمرادارية والمعمرية والثمانية والجاحظية والخابطية والعمارية والخياطية والشحامية وأصحاب صالح قبة والمريسية والكعبية والجبائية والهاشمية

المنسوبة إلى أبي هاشم الجبائي فهذه اثنان وعشرون فرقة منها فرقتان ليستا من فرق الإسلام وهما الخابطية والحمارية.

ويأتي بعد المرجئة وهم ثلاثة أصناف: الصنف الأول هم الذين قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية وبذلك كانوا معدودين في القدرية والمرجئة مثل أبي شمر المرجئي ومثل محمد بن شبيب البصري ومثل الخالدي. والصنف الثاني هم الذين قالوا بالإرجاء في الإيمان مع الميل إلى قول جهم في الأعمال والاكساب وبهذا غدوا من جملة المرجئة والجهمية والصنف الأخير خالصون في الإرجاء من غير قدر وهم خمس فرق يونسية وثمانية وثوبانية وتومنية ومريسية[1].

وانشعبت النجارية بالري إلى أكثر من عشر فرق لكن يرجع معظمها إلى ثلاث فرق رئيسية وهي برغوثية وزعفرانية ومستدركة وكذلك فإن الكرامية بخراسان ثلاث فرق هي: حقائقية وطرائقية وإسحاقية. ولكن لا يكفر بعضها بعضاً ولذا عدّت الكرامية فرقة واحدة وهناك أيضاً ثلاث فرق لم تنشعب فصارت كل منها فرقة واحدة لا غير وهي: البكرية والضرارية والجهمية.

ونخلص من هذا الانقسام إلى أن عدد هذه الفرق اثنتان وسبعون فرقة كما أراده كتّاب الفرق[1] فمنها عشرون روافض وعشرون خوارج وعشرون قدرية، وعشرون مرجئة وثلاثة نجارية ثم بكرية وضرارية وجهمية وكرامية. ويشير كتاب الفرق من أهل السنّة إلى أن الفرقة الثالثة والسبعين هي أهل السُّنّة والجماعة من فريقي الرأي والحديث وفقهاء هذين الفريقين وقرّاؤهم ومحدّثوهم ومتكلّمو أهل الحديث منهم: فهم متفقون في أصول الدين وربما اختلفوا في بعض الفروع التي ليس فيها نص صريح وهؤلاء أيضاً لم يخلطوا آراءهم بشيء من بدع الفرق الاثنتين والسبعين التي ذكرت من قبل ولا سيما الغلاة منهم.

٢٥٩ ـ الحديث المأثور في افتراق الأمة

قد ورد لدى كتاب الفرق الإسلامية، حيث رواه أبو هريرة عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة».

(١) انظر هذا الموضوع للدكتور عبد اللطيف محمد العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية.

وروى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ـ عليه السلام ـ أنه قال: «ليأتين على أمّتي ما أتى على بني اسرائيل تفرق بنو إسرائيل على اثنين وسبعين ملّة وستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين ملّة تزيد عليهم ملّة كلهم في النار إلا ملّة واحدة قالوا: يا رسول الله وما الملة التي تغلب ؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي».

وروي عن أنس بن مالك عن الرسول ـ عليه السلام ـ «إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة وإن أمّتي ستفترق على اثنين وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة وهي الجماعة»[1].

ويضاف إلى هذه الاسانيد رواية أبي الدرداء وجابر وأبي سعيد الخدري وأبي بن كعب وأبي أمامة ووائلة بن الأسقع وهكذا نجد لهذا الحديث أسانيد كثيرة عن الصحابة ـ رضي الله عليهم ـ وكذلك روي عن الخلفاء الراشدين أنهم ذكروا افتراق الأمة بعدهم فرقاً وذكروا أن الفرقة الناجية منها فرقة واحدة وسائرها على الضلال في الدنيا والبوار في الآخرة ومن أجل تعدد روايات هذا الحديث ذهب بعض الباحثين إلى صحته وعلى العكس من هذا يرى آخرون أن في إسناده ضعفاً مع تعدد هذا الإسناد.

وقد روي عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه ذمّ القدرية وأخبر انهم مجوس هذه الأمة كما روي عنه ذمّ المرجئة مع القدرية وكذلك روي عنه ذمّ المارقين وهم فرقة الخوارج وقد تابع الصحابة هذا المنهج حيث ذمّوا القدرية والمرجئة والخوارج المارقة ولا سيما خوارج النهروان الذين برىء منهم الإمام علي في خطبته «الزهراء».

ولم يرد النبي ـ عليه السلام ـ بالفرق المذمومة التي هي من أهل النار. فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين فهناك من يصوب المجتهدين كلهم في فروع الفقه وهناك من يرى في كل فرع تصويباً واحداً من المختلفين فيه وتخطئة الباقين من غير تضليل منه للمخطىء فيه.

وإنما أراد الرسول ـ عليه السلام ـ بذكر الفرق المذمومة فرق أصحاب الأهواء الضالة وهم الذين كانوا على خلاف شديد مع الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد أو الوعد والوعيد أو القدر والاستطاعة أو تقدير الخير والشر أو الهداية والضلالة أو الإرادة والمشيئة أو الرؤية والإدراك أو أسماء الله عز وجلّ وصفاته او التعديل والتجوير أو النبوة وشروطها.

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٥ ـ ١١.

فهذه الأبواب وأمثالها هي مما اتفق عليه أهل السُّنَّة والجماعة من فريقي الرأي والحديث على أصل واحد وقد خالفهم فيها أهل الأهواء من القدرية والخوارج والروافض والنجارية والجهمية والمجسمة والمشبهة ومن جرى على نهجهم من فرق انحرفت عن روح الاسلام ولم يكتف هؤلاء بالاختلاف مع أهل السُّنَّة ومع الفرق الأخرى لكنهم ضللوا وكفروا كل مختلف معهم في الرأي سواء فيما يتصل بالأصول أم بالفروع.

ومن أجل هذا يرد كتاب الفرق بتأويل الحديث المروي في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة إلى الاختلاف في العقائد مع التكفير والتضليل دون الاختلاف في الفروع الفقهية اختلفوا في الأحكام الفرعية الفقهية التي ليس عليها دليل قاطع من نص أو إجماع.

٢٦٠ ـ منهج أهل السنة بين الفرق

يعتقد أهل السُّنَّة أن النبي أخبر بأن أمّته ستفترق بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها ناجية وهي التي تسير على منهج النبي وأصحابه ويقول البغدادي بناء على هذا: ولسنا نجد اليوم من فرق الأمة من هم على موافقة الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ غير أهل السُّنَّة والجماعة من فقهاء الأمة ومتكلميهم الصفاتية دون: الرافضة والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية والمشبهة والغلاة والحلولية(١).

ومن رأي أهل السُّنَّة أن القدرية لا يمكن أن يكونوا موافقين للصحابة وقد طعن زعيمهم النظام في أكثر الصحابة كما أسقط عدالة عبد الله بن مسعود، ونسبه إلى الضلال من أجل روايته عن الرسول ـ عليه السلام ـ «أن السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه» وكذلك روايته انشقاق القمر ولم يكن هذا من النظام إلا إنكاراً لمعجزات النبي ـ عليه السلام ـ.

ومن أخطاء النظام أيضاً طعنه في فتاوى عمر ـ رضي الله عنه ـ لأنه حد في الخمر ثمانية ونفى نصر بن الحجاج إلى البصرة حين طاف فتنت نساء المدينة به ويدل هذا من النظام على قلة غيرة على الحرم.

وقد طعن النظام كذلك في فتاوى علي ـ رضي الله عنه ـ لقوله في أمهات الأولاد ثم قوله: «رأيت انهن يبعن» وقال عن علي: من هو حتى يحكم برأيه؟ مع أن المسألة

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

اجتهادية وأيضاً فإنه ثلب عثمان ـ رضي الله عنه ـ لقوله في إحدى مسائل المواريث وهي الملقبة بـ «الخرقاء» بقسم المال بين الجد والأم والأخت ثلاثاً بالسوية ونسب النظام أبا هريرة ـ رضي الله عنه ـ إلى الكذب لأن الكثير من رواياته على خلاف مذهب القدرية.

ومن انحراف النظام في التفكير أيضاً أنه طعن في فتاوى كل من أفتى من الصحابة بالاجتهاد متعللاً بأن ذلك منهم كان لأجل أمرين: إما لجهلهم بأن ذلك لا يحل لهم وإما لأنهم أرادوا أن يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب إليهم. ويدل هذا منه على نسبته أخيار الصحابة إلى الجهل أو النفاق. فالجاهل بأحكام الدين عنده كافر والمتقي للخلاف بلا حجة عنده منافق كافر أو فاسق فاجر وكلا الفريقين من أهل الخلود في النار، فأوجب ظلماً على أعلام الصحابة الخلود في النار، يضاف إلى هذا إبطاله إجماع الصحابة لأنه ليس حجّة عنده، كما أنه أجاز اجتماع الأمة على الضلالة ومن هنا فقد انتفى أن يكون على منهج الصحابة.

ويرى أهل السُّنّة أن زعيم القدرية وهو واصل بن عطاء لم يكن كذلك على سنن الصحابة فقد كان يشك في عدالة علي وابنيه وابن عباس وطلحة والزبير وعائشة وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين وأثر عنه أنه قال: لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي بأن أحدهما فاسق ولا أعرفه بعينه.

فمن الجائز على أجله هذا، أن يكون علي وأصحابه فاسقين مخلدين في النار وأن يكون الفريق الأخر وهم الذين كانوا أصحاب الجمل في النار خالدين وحاصل ما يراه واصل إنما يؤدي إلى الشك في عدالة علي وطلحة والزبير مع أن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ شهد لهؤلاء الثلاثة بالجنة هذا بالإضافة إلى دخولهم في أصحاب بيعة الرضوان الذين قال الله تعالى فيهم ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾.

ومن هؤلاء القدرية عمرو بن عبيد الذي ينهج منهج واصل في فريقي الجمل بل زاد عليه القول بالقطع على فسق كل فرقة من الفرقتين. فقد قطع واصل بفسق أحد الفريقين ولم يكن يحكم بشهادة رجلين أحدهما من أنصار علي والآخر من أصحاب الجمل أما عمرو بن عبيد فقد اعتقد فسق الفريقين معاً لأنه لم يقبل شهادة الجماعة منهم سواء كانوا من أحد الفريقين أو كان بعضهم من حزب علي وعمار وأبو أيوب الأنصاري وخزيمة بن ثابت الأنصاري ـ الذي جعل الرسول شهادته بمنزلة شهادة رجلين

عدلين ـ وسائر أصحاب علي مع طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل أن يكونوا فاسقين مخلدين في النار مع أن فيهم من الصحابة ألوفاً ويتضح مدى شناعة رأي عمرو، إذا علم أنه كان مع علي خمسة وعشرون بدرياً وأكثر أصحاب أحد وستمائة من الأنصار وجماعة من المهاجرين الأولين وممن على رأي واصل في هؤلاء الصحابة: أبو الهذيل والجاحظ.

وقد أعلن أحد رجال أهل السُّنَّة استنكاره لهذه المواقف من القدرية فقال: كيف يكون مقتدياً بالصحابة من يفسق أكثرهم ويراهم من أهل النار؟ ومن لا يرى شهادتهم مقبولة كيف يقبل روايتهم؟ ومن رد رواياتهم ورد شهاداتهم خرج من سمتهم ومتابعتهم وإنما يقتدي بهم من يعمل برواياتهم ويقبل شهاداتهم كدأب أهل السُّنَّة والجماعة في ذلك[1].

ومن جهة نظر أهل السُّنَّة أيضاً فإن الخوارج ليسوا على سنن الصحابة فقد كان للخوارج آراؤهم الشاذة في تكفير كثيرين منهم: علي وابناه وابن عباس وأبو أيوب الأنصاري وعثمان وعائشة وطلحة والزبير وكل من لم يفارق علياً ومعاوية بعد التحكيم وكل ذي ذنب من الأمة.

وهناك بعض الفرق التي يرى أهل السُّنة إخراجها من فرق الإسلام وهم غلاة الروافض مثل السبئية والبيانية والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية وسائر الحلولية فهم في رأي أهل السّنة في عداد الوثنيين والحلوليين من النصارى وليس لهؤلاء بالصحابة أسوة ولا قدوة.

والجارودية من الزيدية يكفرون أبا بكر وعمر وعثمان وأكثر الصحابة والسليمانية والبترية من الزيدية يكفرون عثمان أو يتوقفون فيه ويفسقون مناصريه كما يكفرون أكثر أصحاب الجمل. والإمامية من الزيدية يزعم أكثرهم أن الصحابة قد ارتدت بعد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما عدا علياً وابنيه وثلاثة عشر منهم أما الكاملية من الزيدية فيزعمون أن علياً قد ارتد وكفر بتركه قتال المخالفين له.

وقد استنكر أهل السُّنَّة أن يكون هناك موافق للصحابة من الرافضة والخوارج والقدرية والجهمية والنجارية والبكرية والضرارية. فهؤلاء بأجمعهم يرفضون أحكام

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣٢١.

الشريعة التي رواها الصحابة من أجل تكفيرهم وأصحاب الحديث الذين هم نقلة الآثار والأخبار والتواريخ والسِيَر وكذلك من أجل تكفيرهم فقهاء الأمة الذين ضبطوا آثار الصحابة وقاسوا فروعهم على فتاوى الصحابة.

ويقول أهل السُّنة ما ذهبوا إليه من نفي الاستقامة عن الخوارج والروافض والجهمية والقدرية والمجسمة وسائر أهل الأهواء الضالّة بأن هؤلاء جميعاً لم يؤثر إن كان منهم إمام في الفقه أو الحديث أو اللغة أو النحو وليس فيهم من يوثق به في نقل المغازي والتواريخ والسير كما لا يوجد منهم إمام في الوعظ والتذكر أو التفسير والتأويل.

ويثبت أهل السُّنّة لأنفسهم فضل السبق في هذه المعارف كلها وهم كذلك لم يردوا الروايات الصحيحة الواردة عن الصحابة في أحكامهم وسيرهم ولذا كان أهل السُّنة هم الأحق بالنجاة.

٢٦١ ـ الايمان والإسلام

إن الإسلام تسليم وانقياد ظاهر ولكن قد يصاحبه الإخلاص بأن يصدق المرء بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشرّه هنا يكون مؤمناً حقاً(١).

ويذهب أهل السُّنّة إلى أن «الإيمان» معرفة وتصديق بالقلب لكنهم يختلفون حول تسمية الإقرار وطاعة الأعضاء الظاهرة إيماناً في الوقت الذي يتفقون فيه على وجوب جميع الطاعات المفروضة وعلى استحباب جميع النوافل المشروعة في الدين.

ويختلف أهل السُّنّة هنا عما ذهب إليه الكرامية في زعمهم أن الإيمان هو الإقرار الفرد سواء صاحبه نفاق أم إخلاص وكذلك يختلفون عن زعم من الخوارج والقدرية أن اسم «المؤمن» يزول تماماً عن مرتكبي الذنوب.

ومن راي أهل السُّنّة: أن اسم الإيمان لا يزول بذنب دون الكفر ومن كان ذنبه دون الكفر فلا يزول عنه اسم «الايمان» وإن فسق بمعصية ما وقد تقرّر في الإسلام أنه لا يحل قتل امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث من ردة أو زنى بعد إحصان أو قصاص بمقتول هو كفؤة وقد خالف الخوارج هذا إذا أباحوا قتل كل عاص لله تعالى.

وقد أجاد البغدادي في الرد على الآراء الشاذة عن الدين في هذا المقام حيث

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٤٤ ـ ٤٥.

يقول: «لو كان المذنبون كلهم كفرة لكانوا مرتدين عن الإسلام. ولو كانوا كذلك لكان الواجب قتلهم دون إقامة الحدود عليهم ولم يكن لوجوب قطع يد السارق وجلد القاذف ورجم الزاني المحصن فائدة لأن المرتد ليس له حد إلا القتل[1] ويشير البغدادي هنا إلى أن التوسّع في التكفير يؤدي إلى إلغاء الحدود جملة وهذا مناقض لرأي القرآن الكريم فإن لكل ذنب حداً خاصاً به قال الله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

ويذهب أهل السُّنَّة في الأمر والنهي إلى أن أفعال المتكلفين خمسة: واجب ومحظور ومسنون ومكروه ومباح[2]. وهذا كله في أفعال المتكلفين دون أفعال البهائم والمجانين والأطفال فإنها لا توصف بالإباحة والوجوب والحظر بحال.

والواجب هو ما أمر الله تعالى به على وجه اللزوم وتاركه مستحق للعقاب على ترك العمل به والمحظور ما نهى الله تعالى عنه وفاعله يستحق العقاب على فعله والمسنون ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه والمكروه ما يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله والمباح ما ليس في فعله ثواب ولا عقاب ولا في تركه ثواب ولا عقاب.

وإن كل ما وجب على المكلف من معرفة أو قول أو فعل فإنما وجب عليه بأمر الله تعالى إياه به أما كل ما حرم على المكلف فعله فهو بنهي الله تعالى إياه عنه وبذلك تقرر أنه لو لم يرد الأمر والنهي من الله تعالى على عباده لم يجب عليهم شيء ولم يحرم عليهم شيء».

وما قرّره أهل السُّنَّة هنا إنما هو على غير ما ذهب إليه البراهمة والقدرية الذين يرون أن التكليف يتوجه على العاقل بخاطرين يخطران بقلبه: الأول من قبل الله تعالى يدعوه به إلى النظر والاستدلال والآخر من قبل الشيطان يدعوه به إلى العصيان وينهاه به عن طاعة الخاطر الأول.

وقد استنكر أهل السُّنَّة عليهم هذا الهذيان ونص البغدادي على أن ما قاله البراهمة والقدرية يؤدي إلى الدور والإحاطة فيقول:

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣٥١ - ٣٥٢.

(٢) راجع الجويني: الورقات ص ٨، تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد ١٩٧٧، دار التراث بالقاهرة.

هذا يوجب عليهم أن يكون ذلك الشيطان مكلفاً بخاطرين: أحدهما من قبل الله تعالى، والآخر من قبل شيطان آخر كالقول في الأول حتى يتسلل ذلك بشياطين لا إلى نهاية وهذا محال وما يؤدي إلى المحال محال[1].

٢٦٢ ـ بدء ظهور الخوارج

قد ظهر الخوارج، كفريق عنيف، في تعصبه المذهبي، مما أدى إلى انحياز كثير من الأتقياء، إلى معسكر معاوية.

وخلال هذا وجد أصحاب الفتنة، فرصة ذهبية، لضرب وحدة المسلمين، وكان مع أصحاب الفتنة، بعض الموالي وبعض العرب، فالعرب قد خدعهم أهل الفتنة، وحرّكوهم دون علم منهم.

فقد ارتبط النزاع على الدولة، بين علي ومعاوية، بنشوء الخوارج والشيعة القدرية والمرجئة وأهل التناسخ والرجعة، وأهل الشريعة وأهل الحقيقة[2].

ولم يكن لعلي شيعة بمعنى الكلمة، في ذلك الوقت، فإن أهل الكوفة قد خذلوه في صفين، وفي قبول التحكيم. وقد دبر هذه الفتنة مع عمرو بن العاص، الأشعث بن قيس، وهو مشهور بالغدر في جاهليته وإسلامه.

وقد آثر الأشعث اختيار أبي موسى دون رضى علي. وشوهد الأشعث وقد خلا بابن ملجم في مكان ما بالكوفة، وذلك بعد أن حدثت مشاحنة بين علي وبين الأشعث، لتوعده الأخير بالقتل. هذا في الوقت الذي كانت مؤامرة تدبر لهدم الإسلام من الداخل عن طريق مناهج الباطنية[3].

إن منبع الخوارج والشيعة منبع واحد، فقد كان الخوارج من أنصار علي، وخرجوا

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص ٣٤٧.

(٢) العقاد: الله ١٨٠ دار المعارف بمصر.

(٣) د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية ٢١٠ ـ ٢١٤. ط ٣ ـ ١٩٧٠ دار المعارف بمصر، وقارن بكتاب الحسبة في الاسلام لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الشيخ كامل محمد عويضة، طبعة المكتبة السلفية بالقاهرة.

عليه في صفين. وشاءت الظروف أن يتعاونا على دخل ومضض[1]. وقد أثارت هزيمة النهروان، روح التعصب الديني في البصرة والكوفة، لكن مع تكتم وسرية.

فأي الفريقين أحق أن يوصف بالاستقامة: الخوارج في تكفيرهم لعلي، أم السبئية في تأليههم له؟! لكنه التدمير للإسلام وأهله لا غير.

ويقول ابن النديم عن سبب تسمية الشيعة بهذا الاسم راوياً عن ابن إسحاق: «لما خالف طلحة والزبير، علياً ـ رضي الله عنه ـ وأبيا إلا الطلب بدم عثمان بن عفان، وقصدهما علي...، ليقاتلهما، حتى يفيئا إلى أمر الله جل اسمه، لتسمى من اتبعه على ذلك الشيعة، فكان يقول شيعي وسماهم «علي»: الأصفياء، الأولياء، شرطة الخميس، الأصحاب[2]».

ويتضح من هذا، أن نزعة الخروج كانت كامنة في بعض النفوس، بعد تفرق الأمة بمقتل عثمان، وتطلع الكثيرون إلى منصب القيادة، كما انتهز الخوارج فرصة عارضة التحكيم، فكشفوا مما في صدورهم. فمن الخطأ أن يقال أن حزب الخوارج قد ظهر فجأة بسبب التحكيم، فإنهم يفخرون بقتل عثمان.

إن الشيعة حزب ديني، والخوارج حزب ديني وسياسي معارض، ومعاوية ومن معه حزب سياسي بحت، وليسوا حزباً دينياً.

وتعد فرقة الخوارج أقدم انشقاق حدث في المجتمع الإسلامي. لكن اختلف في أول من تشرى من الخوارج: عروة بن حدير أخو مرداس، أم يزيد بن عاصم، أم رجل من ربيعة كان مع علي بصفين، فلما رأى اتفاق الفريقين على الحكمين، ركب فرسه وحمل على أصحاب معاوية وقتل رجلاً منهم، كما حمل على أصحاب علي فقتل منهم رجلاً آخر، ثم صاح: «ألا إني قد خلعت علياً ومعاوية، وبرئت من حكمهما». ثم قاتل أصحاب علي حتى تولى قتله جماعة من همدان[3] وعند التأمل نرى هذا الحادث يشبه خلع أبي موسى الأشعري لعلي ومعاوية.

---

(١) الملل والنحل: ١/١٩٦. تحقيق بدران.

(٢) ابن النديم، الفهرست ٢٤٩ طبع المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق: ٧٤ ـ ٧٥، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ بدون تاريخ ـ مكتبة صبيح بالقاهرة.

ويرتبط بتكون فرق الخوارج، تاريخ المختار الثقفي عام ٦٧ هـ والذي يرتبط أيضاً بالشيعة، فإن تاريخ هذا الرجل في حقيقة الأمر ليس إلا تاريخ الأحزاب السياسية والفرق الدينية في عصر بني أمية.

ولما تمّت للمختار الولاية على الكوفة والجزيرة والعراقيين، تكهن وسجع وتنبّأ وادّعى الوحي، وكان الذين شجعوه هم الغلاة[1].

وقد ثار ببلاد اليمن، عبد الله بن يحيى الخارجي الملقب بطالب الحق، ضد استبداد بني أمية.

غير أن الخوارج في ذلك الوقت، كانوا غيرهم بالأمس. وهذا يعني تطور مذهب الخوارج، فقد كان من السهل على الأمويين: أن يقاتلوا الخوارج الأولين، وأن يحاربوهم بسيف الدين.

وفي الجزائر، قامت دولة الرستميين، وهم طائفة من الخوارج الإباضية، اتخذوا «تاهرت» عاصمة لهم، ثم قضى الشيعة الفاطميون على ملكهم بالمغرب، الذي دام أكثر من مائة وثلاثين عاماً[2].

٢٦٣ ـ بدعة السبئية

قد وجدت بعض العناصر الشيعية في التصوُّف، وهي من صنع بعض غلاة الشيعة، كابن سبأ، فهو أول من أظهر الغلو وفي ذلك تأثير من الكبالا اليهودية في الشيعة الغالية، يقول ابن أبي حديد:

«أول من جهر بالغلو في أيامه علي عبد الله بن سبأ، قام إليه، وهو يخطب فقال له: أنت أنت. وجعل يكررها، فقال: ويلك من أنا؟ فقال: أنت الله، فأمر بأخذه»[3]. وقد قام ابن سبأ يبذر الفتن السياسية وغيرها بين المسلمين، واستغل حقد الحاقدين، وعصبية الجاهلية، التي كانت تكمن في صدور بعض القوم، ونتج عن هذا تفريق وحدة الأمة، بعد مقتل عثمان، وحالت دون استقرار الأمر لعلي بعده.

---

(١) المصدر المذكور.

(٢) انظر الأغاني ٢٠: ٧٩.

(٣) شرح نهج البلاغة: ٥/٥.

ومما ساعد على ذلك، دخول بعض الآراء الفلسفية الدينية إلى الفكر الإسلامي، في صدر الإسلام، وفي عهد عليّ. وقد تظاهر ابن سبأ بالولاء للإمام عليّ، واستتر بالاسلام دون أن ينسى يهوديته، ودأب على الكيد للإسلام وللمسلمين[1]. وغلا في علي، فزعم انه نبي ثم إله، وأشاع أن الخوارج والنواصب قد كذبا في دعوى قتل الإمام علي، لأنه في رأي ابن سبأ، رفع إلى السماء.

وهذا يوضح الربط بين الغلوّ والتشيع، فقد أسفرت حركة ابن سبأ، وادت مؤامرته إلى تخريب سياسي، بقتل عثمان، والحرب بين عليّ ومعاوية وإلى تخريب ديني بإدخال بعض العناصر اليهودية والفارسية، مثل الرجعة والعصمة والحلول وغيرها[2].

والذي أدى إلى ظهور حركة ابن سبأ، عوامل عنصرية وفلسفية، تجلّت واضحة بعد، في أفكار إخوان الصفاء والحلاج والشبلي وغيرهم.

وقد كان الخوارج ينعتون خصومهم الشيعة[3] في الكوفة بنعت السبئية تحقيراً لهم.

٢٦٤ ـ ابتعاد أهل السنّة عن تكفير بعضهم البعض

قد انتهج أهل السُّنّة منهجاً يتسم بالاحتراز عن تكفير بعضهم بعضاً، حيث إنه ليس بينهم خلاف يوجب التبرؤ والتكفير. ويقول البغدادي عنهم: «هم إذاً أهل الجماعة القائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله، فلا يقعون في تنابذ وتناقض»[4].

ويختلف أهل السُّنّة بهذا، عن فرق المخالفين، الذين لا يوجد منهم فريق إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبرؤ بعضهم من بعض. وقد حدث هذا لدى الخوارج والروافض والقدرية. ويحكى أن سبعة من هؤلاء اجتمعوا في مجلس واحد، ثم تفرقوا عن تكفير بعضهم بعضاً. ويشبه حالهم حال اليهود والنصارى، إذا كفر بعضهم بعضاً: «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء، وقالت النصارى ليست اليهود على شيء».

ويحترس أهل السُّنّة أيضاً، عن القول المنكر في أسلاف هذه الأمة الإسلامية، وعن

---

(١) د. محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الاسلامية: ٢٠٥ ـ ٢٢١.
(٢) الفرق: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(٣) تاريخ الطبري: ٤٣/٢، وفلهوزن: الخوارج والشيعة: ص ٢٥٨.
(٤) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ٣٦١.

الطعن فيهم دون مبرر قوي أو سبب واضح لكل الناس. فهم لا يقولون إلا أحسن المقال في المهاجرين والأنصار، وأعلام الدين وأهل بدر وأحد وأهل بيعة الرضوان، وجميع من شهد لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالجنة، وأزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، وأولاده، وأحفاده، مثل الحسن والحسين، والمشاهير من ذرياتهم مثل عبد الله بن الحسن، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى الرضا.

ويندرج في هذا كل من جرى من هؤلاء على السداد من غير تبديل ولا تغيير، وكذا كل الخلفاء الراشدين فلا يجوز الطعن في واحد منهم، وكذا أعلام التابعين وأتباع التابعين المبرئين عن البدع والمنكرات.

وبالنسبة لعوام المسلمين، لا يحكم أهل السنة عليهم إلا بظاهر إيمانهم، ولا يقولون بتكفير واحد منهم إلا أن يتبين منه ما يوجب تكفيره، ويؤمنون بصدق الحديث الشريف: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب، هم الذين لا يسترقون[1] ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون»[2].

وقد أوجب أهل السنة على أنفسهم، الدعاء لمن سلف من هذه الأمة، وهذا هو أمر الله عز وجلّ: ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالايمان، ولا تجعل في قلوبنا غلّاً للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم﴾.

٢٦٥ - التقيّة

تقوم التقيّة دائماً على النيّة، ومن هنا يشير أصحابها إلى ضرورة النيّة في هذا المقام[3].

وقد أقر كل من الخوارج والشيعة مبدأ التقية، لكن الشيعة جعلته أمراً جوهرياً في الدين. وأوجبت على أتباعهم أن يتظاهروا بالمبدأ السائد، إن هم وجدوا رقابهم في قبضة الحكام[4]. كما يرى الشيعة الإثنا عشرية أن غيبة المهدي هي التقية المثلى.

---

(١) لا يسترقون: أي لا يفعلون الرقي.

(٢) الحديث أخرجه الامام البخاري. وورد أنه يشفع كل واحد منهم في عدد ربيعة ومضر.

(٣) دائرة المعارف الاسلامية: ٤٢٢/٥ شترونمان.

(٤) د. كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع ص ٤٠٢.

أما الخوارج فقد كان من أصولهم الخروج على السلطان الجائر جهاراً[1]، ولم ينكر غلاتهم التقية، بل رآها الإباضية ستراً للمؤمن، ولم يجوزها الأزارقة، وذهبوا إلى أن الرجل يحرم عليه أن يقطع الصلاة، حتى ولو سرق سارق فرسه أو ماله.

وبالرغم من اتفاق تعاليم الخوارج والشيعة، على أن خلفاء بني أمية ظلمة مغتصبون للخلافة، ولذا فقد هبّا لمناوأتهم، فإن الخوارج قد جهروا بالعداوة، بما فيهم من صراحة بدوية، ولا يقول أكثرهم بالتقية.

وكان الشيعة يجهرون بالحرب إذا استطاعوا، وإلا استخدموا محاول الهدم السرية. وتذرعوا بالتقية، لكانوا بهذا أشد خطراً على السلطة من الخوارج[2]. وقد أصبح الاستتار سمة مألوفة على سير الشيعة، غير أننا نجد لدى الخوارج ما يسمى بدار التقية، وهي الأماكن التي رحل عنها الخوارج، وبقي لهم فيها أتباع متسترون لم يهاجروا عنها.

وقد استحل النجدية دماء وأموال كل من كان في دار التقية، وبرئوا ممن حرمها[3]، ويتوقف الأخنسية من الخوارج، عن جميع من في دار التقية، إلا من تأكدوا من إيمانه أو كفره، فهمهم للإيمان والكفر[4]. لكن يرى رئيس الشمراخية أن قتل الأبوين حرام في التقية ودار الهجرة، وإن كانا مخالفين لهذه الفرقة في الرأي، ولذا برئت الخوارج من هذا الرئيس[5].

هذا وإن للتقية نظائر في الأديان الأخرى، وعند عديد من فرق الصوفية، لكنها سلاح ذو حدّين، والأعمال بالنيات.

٢٦٦ ـ الأطفال

كانت مسألة الأطفال من المسائل التي أثارت انتباه الخوارج. ويرى الأزارقة قتل أطفال مخالفيهم، لا سيما في دار هؤلاء المخالفين لأنها دار كفر. واستحل نجدة قتل أطفال مخالفيه مثلهم.

---

(١) د. أحمد أمين: ضحى الاسلام، ٣/ ٣٣١.
(٢) د. أحمد أمين، فجر الإسلام ٢٧٤، د. علي النشار: نشأة ١/ ٢٥٦.
(٣) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ١/ ١٦٣.
(٤) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٠١.
(٥) مقالات الاسلاميين: ١/ ١٨٤.

وكان الخوارج الأولون، قبل يوم النهروان، يرون سبي أطفال أصحاب الجمل، ولذا عدوا منع علي لهم من ذلك مخالفة ارتكبها، وكان علي يرى أن الأطفال لا يسبون، لأنهم لم يقاتلوا.

ويلتقي الباطنية مع الخوارج في هذا، ومنهم الحسن بن بهرام، ومسألة قتل الأطفال هذه، ومن المسائل التي جمعت الأزارقة على رأي واحد بالنسبة لمخالفيهم، وزعموا أن أطفال هؤلاء مشركون مخلدون في النار. ولم يتخل الأزارقة عن هذا القول الشنيع في الأطفال، بل بقي بعضهم بدين به عشرين سنة، حتى انتهت حياته، وهو قطري بن الفجاءة[1].

ونرى من الباطنية الصناديقي باليمن، يفعل فعل هؤلاء الأزارقة. غير أن الصفرية لا يوافقون الأزارقة في إباحة قتل الأطفال أو القول بدخولهم النار يوم القيامة.

ويرى بعض العجاردة، أنه يجب أن يدعى الطفل إذا بلغ... وأن البراءة واجبة منه قبل ذلك، حتى يدعى إلى الإسلام ويصفه بنفسه، ويذهب الصلتية مع العجاردة، إلى أنه إذ استجاب لهم الرجل تولوه، وبرئوا من أطفاله، ذلك أن الإسلام غير محتذ به حتى يدركوا فيدعوا إليه ويقبلوه[2].

ويرى فريق الثعالبة من العجاردة، وجوب اشتراك أطفال المشركين في عذاب آبائهم، لأنهم من أركانهم، أو بعض من أبعاضهم. فأطفال الكفار كفار: أطفالاً وبالغين حتى يؤمنوا، وأطفال المؤمنين مؤمنون: أطفالاً وبالغين، حتى يكفروا.

غير أن بعض الإباضية يحرمون قتل الأطفال. ووقف كثير من هؤلاء الإباضية في مسألة إيلام أطفال المشركين في الآخرة، فأجازوا أن يؤلمهم الله تعالى في الآخرة بطريق سوى طريق الانتقام، وجوّزوا أن يدخلهم الله الجنة تفضلاً منه سبحانه وتعالى. وهناك فريقان من الروافض يذهب أحدهما إلى الرأي الأول، ويذهب الآخر إلى الرأي الثاني. وتشدد بعض الإباضية، فرأى أن إيلام الله تعالى للأطفال أمر واجب لا جائز. وبصفة عامة فإن الإباضية يرون عدم قتل أطفال المدبر في الحرب، إذا كان موحداً، لكنهم أباحوا قتل المشبهة، وقتل أطفالهم مقتدين في ذلك بفعل أبي بكر مع أهل الردّة.

ومن الخوارج فرقة قدرية ـ ويوافقهم الميمونية ـ يرون أن أطفال المشركين في

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيان.

(٢) مقالات: ١/١٦٧ ـ ١٨٠.

الجنة مثل أطفال المؤمنين، ولذا أكفر رئيس الحمزية لقوله بأن أطفال المشركين في النار(1).

وقد تبع بعض أحفاد الخوارج آراء سلفهم، ممن أباحوا قتل الأطفال، مثل أبي يزيد مخلد بن كداد الخارجي، الذي قام بالمغرق عام ٣٣٣ هـ تقريباً، ودخل «باجة» فنهبها، وقتل الأطفال. ومثله علي بن مهدي الذي استولى على اليمن سنة ٦٦١ هـ، فأباح قتل الأطفال(2).

ومن الطريف أن مسألة الأطفال هذه، لقيت اهتماماً كبيراً لدى كثير من فرق الخوارج، حتى أن بعض الفرق وقع بينهما خلاف(3)، بسبب أحكام الأطفال، مثلما حدث مع ثعلبة وعبد الكريم بن عجرد.

٢٦٧ ـ السمعيات

ذهب أهل السُّنَّة، إلى أن الله سبحانه قادر على إفناء جميع العالم جملة، وهو تعالى أيضاً قادر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها. وهم بهذا يتبعون أصل الدين. بخلاف من ضل من القدرية البصرية، فذهب إلى الله تعالى يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها(4).

والله سبحانه وتعالى سوف يعيد البشر وسائر أنواع الحيوانات، وهذا رأي أهل السُّنَّة، ويرى غيرهم أن الإعادة إنما تكون للناس، دون الحيوانات، حيث إنه لا داعي لبعثها، نتيجة انتفاء المسؤولية والجزاء.

ومن رأي أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان، وهذا بخلاف رأي من يزعم أنهما ليستا مخلوقتين. كذلك اتفق أهل السنة على دوام نعيم الجنة على أهلهما، ودوام عذاب النار على المشركين والمنافقين، وهم بهذا يختلفون عما ذهب إليه جهم من القول بفناء الجنة والنار، وما ذهب إليه أبو الهذيل من القول بفناء مقدورات الله تعالى فيهما وفي غيرهما.

ويؤكد أهل السنة، أن الخلود في النار لا يكون إلا للكفرة، وهذا بخلاف ما يراه

---

(1) ابن خلدون، والعبر: ٤١/٤، ٢٢٠.
(2) مقالات: ١٦٧/١.
(3) البيان والتبين: ٣٦٥/١.
(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣٤٨.

القدرية والخوارج، من القول بتخليد كل من دخل النار فيها. ويرتب أهل السُّنّة على قروره هم،أن القدرية والخوارج يخلدون في النار ولا يخرجون منها. ويتساءل أهل السنة: كيف يغفر الله تعالى لمن يقول: ليس لله أن يغفر ويخرج من النار من دخلها؟.

ويرى أهل السُّنّة أن سؤال القبر ثابت وكذلك عذاب القبر لأهل العذاب،وذهبوا إلى المنكرين لعذاب القبر يعذبون في القبر. وأضاف أهل السنة إثبات حقيقة: الحوض والصراط والميزان، وحكم المنكر لذلك، أنه يحرم الشرب من الحوض، وتدحض قدمه من الصراط إلى جهنم. وأثبت أهل السنة الشفاعة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم ومن صلحاء أمته، وذلك للمذنبين من المسلمين، ولمن كان في قلبه ذرة من الايمان. وحكم منكر الشفاعة، فالجزاء من جنس العمل.

٢٦٨ - السلف الصالح

قد تبرّأ أهل السنة، من أهل الملل الخارجة عن الاسلام، ومن أهل الأهواء الضالّة مع انتسابها إلى الإسلام، من أمثال: القدرية، والمرجئة، والرافضة، والخوارج، والجهمية، والنجارية، والمجسمة(١).

واجمع أهل السنة على إيمان المهاجرين والأنصار من الصحابة. وينكرون على الرافضة تكفيرهم للصحابة الذين لم يبايعوا علياً، كما يعترضون على الكاملية في تكفير علي بتركه قال من لم يبايع له.

كذلك يجمع أهل السلف، على أن من شهد بدراً مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - من أهل الجنة، وأيضاً كل من شهد معه أحد من غير قزمان الذي استثناه الخبر - هذا بالإضافة إلى كل من شهد مع النبي بيعة الرضوان بالحديبية -.

ويقول أهل السُّنّة بموالاة أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -، مع تكفير من اكفرهن أو أكفر بعضهن. كما يرى أهل السنة، تكفير كل من كفر واحداً من العشرة الذين شهد لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالجنة.

ويؤكد أهل السُّنّة، وجوب موالاة الحسن والحسين، والمشهورين من أسباط رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كالحسن بن الحسين، وعبد الله بن الحسن،

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣٥٩ - ٣٦١.

وعلي بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن علي بن الحسين المعروف بالباقر، وهو الذي بلغه جابر بن عبد الله الأنصاري سلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وجعفر بن محمد المعروف بالصادق، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى الرضا.

يضاف إلى هؤلاء: سائر أولاد علي من صلبه، كالعباس، وعمر، ومحمد بن الحنفية، وسائر من درج على سنن آبائه الطاهرين، دون من مال منهم إلى الاعتزال أو الرفض، ودون من انتسب إليهم وأسرف في عدوانه وظلمه، مثل البرقعي الذي عدا على أهل البصرة ظلماً وعدواناً، فقد كان داعياً فيهم ولم يكن منهم.

وقد أجمع أهل السنة، على أن الذين ارتدوا بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - من كندة وحنيفة وفزارة وبني أسد وبني بكر بن وائل، لم يكونوا من الأنصار ولا من المهاجرين، قبل فتح مكة. فقد أطلق الشرع اسم المهاجرين على من هاجر إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل فتح مكة، وهؤلاء درجوا على الدين القويم.

ويقول أهل السنة أيضاً، بموالاة أعلام التابعين للصحابة بإحسان، حيث يقول القرآن الكريم عن بعض سماتهم: ﴿يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾.

ويؤمن أهل السُّنَّة بالخبر، الذي يفيد ان سبعين الفاً من أمة الإسلام يدخلون الجنة بلا حساب، منهم عكاشة بن محسن، وأن كل واحد منهم يشفع في سبعين الفاً. وكذلك يقولون بموالاة اقوام وردت الأخبار بانهم من اهل الجنة، وان لهم الشفاعة في قوم من الأمة، منهم: أويس القرني الزاهد المعروف. والخبر هنا مشهور.

تم الانتهاء من الكتاب بحمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه أجمعين

مصادر الكتاب العربية

١ ـ أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون.

٢ ـ بطرس بطرس غالي ومحمود طيري عيسى: المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٩.

٣ ـ محمد غلاب: الفلسفة الاغريقية الطبعة الثانية القاهرة.

٤ ـ محمد عبد المعز نصر: الثورة والمجتمع الاشتراكي، مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٦٦.

٥ ـ فؤاد محمد شبل: المدينة الفاضلة.

٦ ـ الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف مرسي.

٧ ـ محمد فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.

٨ ـ مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية.

٩ ـ آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي.

١٠ ـ مصطفى الحفناوي: فكرة الدولة في الإسلام.

١١ ـ حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي.

١٢ ـ عمر فرّوخ: تاريخ الفكر العربي.

١٣ ـ ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان.

١٤ ـ جوستاف جرونيا: حضارة الاسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد.

١٥ ـ د. عاطف غيث: علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعارف بمصر ١٩٦٣.

١٦ ـ عبد المجيد عبد الرحيم: تطور الفكر الاجتماعي.

١٧ ـ التعليقات لابن سينا.
١٨ ـ الإشارات والتنبيهات.
١٩ ـ الرسالة النيروزية.
٢٠ ـ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.
٢١ ـ أرسطو: النفس: ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني دار إحياء الكتب العربية.
٢٢ ـ الجرجاني: التعريفات.
٢٣ ـ رسائل الكندي الفلسفية.
٢٤ ـ الغزالي: معارج القدس.
٢٥ ـ المعجم الفلسفي لجميل صليبا.
٢٦ ـ ابن سينا: أحوال النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية.
٢٧ ـ ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة الأستاذ محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي بالقاهرة.
٢٨ ـ ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، نشر وتعليق د. محمد ثابت الفندي.
٢٩ ـ ابن سينا: رسالة في القوى النفسانية.
٣٠ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، للشيخ محمد فؤاد عبد الباقي.
٣١ ـ ابن حزم: الفصل.
٣٢ ـ الروح: لابن القيم.
٣٣ ـ ابن ملكان: المعتبر في الحكمة.
٣٤ ـ ابن حزم: رسالة في معرفة النفس.
٣٥ ـ الدكتور محمود قاسم في النفس والعقل.
٣٦ ـ ابن العبري: مقالة مختصرة في النفس البشرية.
٣٧ ـ ابن باجه: النفس.
٣٨ ـ ابن رشد: مناهج الأدلة.
٣٩ ـ الرازي: المباحث الشرقية.
٤٠ ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين.

٤١ ـ الملل والنحل: للشهرستاني.
٤٢ ـ الجويني: الإرشاد.
٤٣ ـ ابن حزم: رسائل في معرفة النفس.
٤٤ ـ السهروردي: أصول الفلسفة اللاشرقية.
٤٥ ـ الرازي: المطالب العالية.
٤٦ ـ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة.
٤٧ ـ النجاة: لابن سينا.
٤٨ ـ ابن باجه: رسالة الاتصال.
٤٩ ـ رسالة التوفق على شارع النجاة، لابن حزم.
٥٠ ـ إحياء علوم الدين: للغزالي.
٥١ ـ الدكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية.
٥٢ ـ الشيخ كامل محمد عويضة: حياة ابن رشد.
٥٣ ـ ابن سينا: إرسال احتمويه في أمر المعاد.
٥٤ ـ أبو البركات البغدادي: المفيد في الحكمة.
٥٥ ـ التساعية الرابعة.
٥٦ ـ زكريا إبراهيم: مشكلة الفن، مكتبة مصر.
٥٧ ـ دنيس هويسمان: الاستطيقا، ترجمة د. أميرة مطر.
٥٨ ـ د. أميرة مطر: في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة،
٥٩ ـ القاهرة ١٩٧٤.
٦٠ ـ حنّا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف بيروت.
٦١ ـ الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.
٦٢ ـ الفارابي: نصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين.
٦٣ ـ تلخيص ما بعد الطبيعة: لابن رشد.
٦٤ ـ أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي
٦٥ ـ الرسالة اللدنية للغزالي.

٦٦ ـ المجمع الفلسفي: نشر مجمع اللغة العربية.
٦٧ ـ د. الأحواني: فجر الفلسفة اليونانية.
٦٨ ـ الجرجاني: الحريفا، طبعة البابي الحلبي.
٦٩ ـ علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف: أول متكلّم إسلامي تأثّر بالفلسفة، طبعة أولى.
٧٠ ـ الشامل في أصول الدين للجويني: تحقيق د. فيصل عون.
٧١ ـ نظرية المعرفة عند ابن سينا.
٧٢ ـ ابن سينا: طبيعيات النجاة.
٧٣ ـ جمهورية أفلاطون: ترجمة ودراسة الدكتور فؤاد زكريا الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤.
٧٤ ـ د. بدوي: أرسطو.
٧٥ ـ كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي.
٧٦ ـ ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.
٧٧ ـ مقالة في معاني العقل.
٧٨ ـ رسالة الفارابي في إثبات الأشياء، طبعة حيدرأباد.
٧٩ ـ كتاب الشفاء.
٨٠ ـ مقاصد الفلاسفة: مطبعة السعادة.
٨١ ـ مشكاة الأنوار.
٨٢ ـ فيصل التفرقة: مطبعة السعادة.
٨٣ ـ المقصد الأسنى.
٨٤ ـ كتاب منك.
٨٥ ـ حي بن يقظان: مطبعة ابن زيدون بدمشق.
٨٦ ـ تهافت التهافت للغزالي، طبعة بيروت.
٨٧ ـ كتاب الفحص عن اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعّال.
٨٨ ـ كتاب النفس لأرسطو: ترجمة تريكو.
٨٩ ـ الخلاصة اللاهوتية.
٩٠ ـ كتاب نظرية المعرفة عند ابن سينا.
٩٢ ـ لمعاني العقل.

٩٣ ـ عيون المسائل.
٩٤ ـ الدعاوى القلبية.
٩٥ ـ الفصوص.
٩٦ ـ الاغتراب: د. محمود رجب.
٩٧ ـ تاريخ الفلسفة الغربية، تأليف برتراند راسل، ترجمة د. زكي نجيب محمود.
٩٨ ـ رسائل الكندي: تحقيق د. محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي.
٩٩ ـ أفلاطون: التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
١٠٠ ـ ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان، القاهرة سنة
١٠١ ـ فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي: د. سامي نصر. مكتبة الحرية الحديثة.
١٠٢ ـ الفلسفة الأولى.
١٠٣ ـ رسالة العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد.
١٠٤ ـ رسالة في كمية كتب أرسطو.
١٠٥ ـ رسالة الحدود والرسوم.
١٠٦ ـ رسالة في حدود الأشياء.
١٠٧ ـ رسالة الفاعل الحق.
١٠٨ ـ طبقات الأمم.
١٠٩ ـ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.
١١٠ ـ المدخل الشفاء.
١١١ ـ مقدمة ابن خلدون.
١١٢ ـ عبد الرحمن بدوي: أرسطو.
١١٣ ـ رسالة الاعتبار لابن مسرّة.
١١٤ ـ كتاب نشر المحاسن الصوفية.
١١٥ ـ دراسات في الفلسفة الخلقية، د. بدير عون مكتبة سعيد رأفت، القاهرة

١١٦ ـ فصول من الفلسفة ومذاهبها للفيلسوف جود.
١١٧ ـ تعريف المنطق.
١١٨ ـ مقدمة د. ابراهيم مدكور لمدخل ابن سينا الذي نشرته وزارة المعارف والتعليم بمصر.
١١٩ ـ ابن سينا: منطق الشرقيين.
١٢٠ ـ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون
١٢١ ـ الفارابي: إحصاء العلوم.
١٢٢ ـ إخوان الصفا في الرسالة الأولى.
١٢٣ ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة.
١٢٤ ـ الغزالي: المنقذ من الضلال.
١٢٥ ـ قضايا الفلسفة العامة: للدكتور علي عبد المعطي.
١٢٦ ـ مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا.
١٢٧ ـ تاريخ الفلسفة الغربية: لرسل.
١٢٨ ـ رسائل الكندي: في حدود الأشياء ورسومها.
١٢٩ ـ التعريفات للجرجاني.
١٣٠ ـ مفتاح العلوم: للخوارزمي.
١٣١ ـ مقاصد الفلاسفة: للغزالي.
١٣٢ ـ إحصاء العلوم.
١٣٣ ـ كتاب النقد في عصر التنوير.
١٣٤ ـ كتاب الشعب والتاريخ.
١٣٥ ـ الفرق بين الفرق: البغدادي.
١٣٦ ـ دراسات في الفلسفة الاسلامية: د. عبد اللطيف محمد العبد.
١٣٧ ـ الورقات للجويني: تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد.
١٣٨ ـ «الله» للعقاد: دار المعارف بمصر.
١٣٩ ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية: د. محمود قاسم، دار المعارف.
١٤٠ ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي حديد.
١٤١ ـ تاريخ الطبري.
١٤٢ ـ فلهوزن: الخوارج والشيعة.

١٤٣ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.
١٤٤ ـ دائرة المعارف الإسلامية: شترونمان.
١٤٥ ـ الصلة بين التصوُّف والتشيُّع: د. كامل شلبي.
١٤٦ ـ د. أحمد أمين: ضحى الإسلام.
١٤٧ ـ حياة جون لوك: تأليف د. فاروق عبد المعطي.
١٤٨ ـ الحسبة في الإسلام لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق الشيخ كامل محمد عويضة.
١٤٩ ـ د. علي النشار، نشأة.
١٥٠ ـ د. أحمد أمين: فجر الإسلام.
١٥١ ـ الجاحظ: البيان والتبيان.
١٥٢ ـ العبر في تاريخ من عبر.

مصادر الكتاب الأجنبية

1 - Aarold M.Hodges Social startification.

2 - C.C.J.Weeb, A mistory of philosophy.

3 - Dr.Fikry Hassan, Atomic physics.

4 - De Anima.

5 - Ibid Ouhem.

6 - Hamelin systeme d'Aristotale.

7 - Duhem, systeme du Monde.

8 - De Beatitudime a nimae.

9 - Sumtheot.

10 - Jevous, Elementary lessons inlogic.

11 - Jerons, studies, nd eductive logic.

12 - B.Russell, The Analysis of Matter 1954.

13 - B.MACII Science of Mechanics 1942.

14 - Max pl neck The universe in the light of Modern physics 1937.

15 - G.Berkeles works. ed.Fraser rol.

16 - A.Eddingt the pinilosoply of physical science 1959.

فهرس الموضوعات

المقامات

النظرية الايجابية للفن

الحق وعلم المنطق